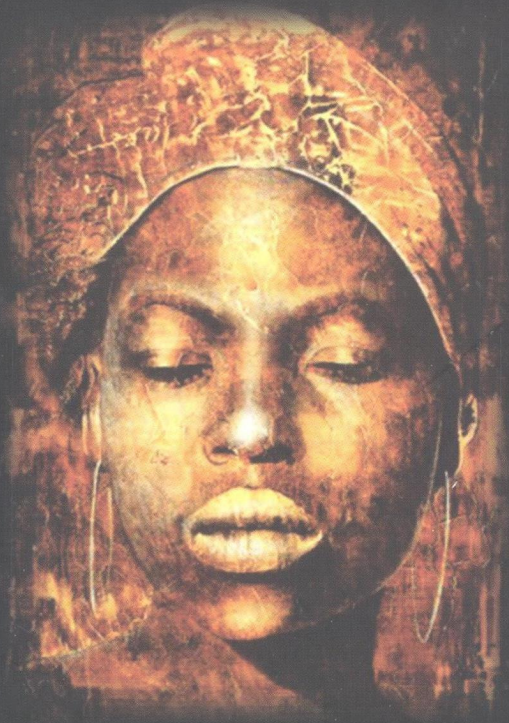
Ladislav Holy

Antropolojinin Akrabalık Yaklaşımları



Türkçe Söyleyen
Çağlar Enneli

HERETİK

Antropolojinin Akrabalık Yaklaşımları

Ladislav Holy

HERETİK


HERETIK

ANTHROPOLOGICAL PERSPECTIVES ON KINSHIP
Copyright © Ladislav Holy 1996
First published by Pluto Press, London www.plutobooks.com

Heretik Yayınları: 29 – Sosyal Antropoloji Dizisi: 1
ISBN: 978-605-83762-3-6
©2014 Heretik Basın Yayın

Tüm hakları saklıdır. Yayıncı izni olmadan kısmen de olsa fotokopi, film, vb. elektronik ve mekanik yöntemlerle çoğaltılamaz.

1. Baskı: 2016, Ankara

Editör: Levent Ünsaldı
Türkçe Söyleyen: Çağlar Enneli
Redaksiyon: Berkay Çetin
Dizgi: İsmet Erdoğan
Kapak: Ali İmren

Heretik Basın Yayın Sanayi ve Ticaret Limited Şirketi
Kültür Mahallesi, Yüksel Caddesi, 41/2, Kızılay, Çankaya, Ankara
Tel: +90 (312) 418 52 00 • Faks: +90 (312) 418 50 00
İnternet Sitesi: www.heretik.com.tr
E-mail: heretikyayin@gmail.com
Twitter: twitter.com/heretikyayin
Facebook: facebook.com/heretikyayin

Tarcan Matbaacılık Yayın San.
Zübeyde Hanım Mah. Samyeli Sok. No: 15. İskitler-Ankara
Tel: 0312 384 34 35

Ladislav Holy

Antropolojinin Akrabalık Yaklaşımları

Anthropological Perspectives on Kinship

Türkçe Söyleyen
Çağlar Enneli



İçindekiler

Takdim (Ç. Enneli) 7

Teşekkür 27

Giriş 29

1. Öncü İlkeler 39

2. Akrabalık, Soy ve Evlilik 77

3. Akrabalık ve Domestik Alan 91

4. Soy ve Kamusal Alan I: Sülale Teorisi 115

5. Soy ve Kamusal Alan II: Anayanlı ve İkiyanlı Soy 153

6. Evlilik ve İttifak 181

7. Akrabalığın Evrenselliği ve Güncel Akrabalık Çalışması Pratikleri 205

Kaynaklar 243

Takdim: Akrabalığı Sosyal Antropoloji Üzerinden Okumak

Çağlar Enneli

19. yüzyıl, toplumun ve içerdiği sosyal organizasyonların bilimsel bir yaklaşıma konu edilebilmesine dair arayışların yüzyılıdır. Polanyi'nin tabiriyle modern sosyal düşünümdeki "büyük dönüşüm"ün[1] kapladığı zaman aralığının 1750 ile 1920 arasına denk geldiği hesaba katılırsa 19. yüzyıl merkezî bir arayış durağıdır. Onun hemen öncesinde Hobbes, Rousseau ve Montesquieu gibi filozoflar, "insanın tabiatı"na ve "tabiatın düzeni"ne dair sorgulamalar yürütmüş ve insanın doğasına ilişkin sahip oldukları farklı varsayımlardan hareketle felsefi bir toplum tahayyülü yaratmışlardı. 19. yüzyılın farkı, topluma dair felsefi sorgulamaların bir toplum bilimi fikri ile ikame edilmesidir. Bu farklılığın altında, bir yanıyla gündelik sonuçları giderek daha fazla gözlemlenebilir olan doğal bilimin gelişimi ve özellikle buhar gücü, kömür kullanımı ve fabrika sisteminin doğuşu ve yükselişi ile sembolize edilebilecek Endüstri Devrimi'nin sonuçlarının toplumun da bilimsel bir tahayyüle konu edilebilmesine dönük özlemleri harekete geçirmesinin ve diğer yanıyla 1789 yılı Fransız devriminin özellikle bireysel hak ve özgürlüklere yaptığı

1 Polanyi, Karl (2010). *Büyük Dönüşüm: Çağımızın Sosyal ve Ekonomik Kökenleri*. İstanbul: İletişim Yayınları.

vurgu ve feodal sistemi ters yüz eden başkalaşımlarla eski toplum fikriyatının sosyal, siyasal ve ekonomik temellerini sarsmasının bulunduğu söylenebilir[2]. Sonradan hızla kapitalist bir ekonomik oluşuma kapı açacak bu dönemde eski ayrıcalıklı zümreler yerini yenilerine bırakırken, kapitalist sınıfsal oluşumlar uç vermiş, tarımsal ekonomi yerini fabrika temelli endüstriyel bir ekonomi ve kapital birikimine bırakmıştır. Ticaret, endüstri ve burada anlatıldığı hâliyle bilimde devasa dönüşümlerin hayata geçişinin yüzyılıdır bu. Toplum belki de hiç olmadığı kadar yoğun bir değişimin içerisine girmiş ve yeni gelişmelere gebe günün şafağında dönüşümün kaosu, kimilerince dizginlenmesi gereken bir toplumsal anomali kimilerince er ya da geç egaliteryan filizler verecek bir devrim muhtevası gibi okunmuştur.

Kapsamlı toplumsal gelişimlerin analizine kani olacak bir toplum bilimi projesi, kısmen soyut ve kendi içerisine dönük felsefi çıkarımlar ve yaklaşımlardan kopuşu ve gelişimleri gözle görülür doğal bilimler kaynaklı gelişmelerin takibini beraberinde getirmiştir. Özellikle Fransa, Saint-Simon (1760-1825), Auguste Comte (1798-1857) ve nihayetinde en çarpıcısı Durkheim'da (1858-1917) karşılığını bulan pozitivist toplum bilimi tartışmasının merkezinde yer alır. Durkheim'ın toplumsal gerçeklere nesneler gibi yaklaşılması ve aralarındaki neden-sonuç ilişkilerinin aydınlatılması önerisi[3] ve Auguste-Comte'un bilimsel akıl yürütmede vuku bulan gelişimlerin dolaysız bir biçimde toplum çalışmasına genişletilmesi arzusu[4], dönemin doğal bilimlerin açtığı yoldan yürümesi gereken hâkim toplumsal bilim tasavvurunu açıkça ortaya koyar. Özellikle 20. yüzyılın neredeyse yarısına kadar kuvvetini koruyarak büyüyen Durkheimcı pozitivist perspektif, sosyolojik tahayyülün bilimselliğine dair müteakip

2 Morrison, Ken (1995). *Marx, Durkheim, Weber: Formations of Modern Social Thought*. London: Sage Publications.

3 Durkheim, Emile (2012). *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

4 Comte, Auguste (2001). *Pozitif Felsefe Kursları*. İstanbul: Sosyal Yayınları.

kuram ve yaklaşımların dönüp hesaplaşmayı zaruri görmesine sebep olacak kadar, dönemi için neredeyse eksiksiz ve bugün kimilerinin hâlâ ikna edici bulduğu bir külliyat yaratmıştır. Bu cezbedici öncünün tesirinden diğer sosyal yaklaşım ve kuramlar gibi antropoloji de azade değildir.

Dönemin doğal bilim heyecanının antropolojiye özel tesiri Darwin (1809-1902) ve onun çığır açıcı evrim teorisi üzerinden gerçekleşir. Teori, farklı türden canlıların olası ortak kökenlerine işaretle esasen değişik fiziki ve sosyal şartlara muhatap kalışın, canlıları bir tür doğal seçilim mekanizması ile evrimsel dönüşümlere ittiğini ortaya koyar. Teorinin toplumsal çıktısı da bu görüşe paralel seyreder. Buna göre, toplumlar arasındaki gözle görülür farklılıklar da aslında yalnızca farklı çevresel şartların ihtiva ettiği çeşitlilikle muhatap olmanın bir yansımasından ibarettir. Toplumlar insani bir öze sahiplikle genel bir ilke babında ortaktırlar lakin fiziki ve sosyal çevre faktörleri ile etkileşimleri içerisinde giderek farklılaşmışlardır. Elbette evrim gibi bir kavram etrafında toplumlararası farklılıkları formüle etmek, altı çizilen insani öz benzerliğini bir teferruat durumuna indirgeyecek ve aslen farklılıkları toplumların gelişmişlik düzeyleri içerisinde sınıflandırarak hangi evrim basamağında bulunulduğuna dair formüller üretecektir. Amerikan antropolojisi içerisinde Morgan'ın (1818-1881) vahşilik-barbarlık-uygarlık sınıflaması ve Britanya evrimci ekolündeki genel vahşilik-uygarlık hiyerarşisi içerisine yerleştirilen insani topluluğun gelişim düzeylerine işaret eden Tylor (1832-1917) ve Frazer'ın (1854-1941) büyü-din-bilim hiyerarşik taksonomileri bu formüllerin en bilinenleridir.

Sosyal antropoloji, 20. yüzyılın başında evrimcilikten türeyen yarı-kuramsal ve spekülatif-tarihî esvabından kurtulmuş, içe dönük felsefi kavramlara bel bağlamayı bırakmış ve alan çalışmasına dayalı sistematik veri toplamanın temel alındığı modern kuruluşunu yaşamıştır. Esasen, belirtildiği üzere, özellikle 17. ve 18. yüzyıllarda toplumun kuruluşuna ve insanın doğasına dair tahminlerden örülü felsefi düşünün kavramlarına bağlılıktan

kopuş, 19. yüzyıl pozitivizmi ile birlikte bilinen neredeyse tüm sosyal disiplinlerde gerçekleşmiş ve insana ve beşerî organizasyonlara dair veri toplamaya dönük bir temayül doğmuştur[5]. Yarı-kuramsal ve spekülatif-tarihî düşünceden kurtuluşun antropolojiye özgü derin köklere veda etmek manasına gelen özel veçheleri vardır. İnsanın o zamanlar yaygın kullanıldığı hâliyle "ilkel" aşamasına dönük bir ilgi besleyen antropoloji, McLennan ve Tylor gibi Viktoryen antropologlar üzerinden İngiltere'de ve Morgan'ın yazdıklarıyla Amerika'da, bilinen Batılı toplulukların uygarlık seviyesinde olmayan "ilkel" topluluklarda beşerî evrimin ilk basamaklarını tespit etmiş ve insani yaşamın toplumsal kökenlerine dair sistemli bir araştırma pratiğine dayanmayan çerçeveler çizmişti[6]. Bununla beraber özellikle Alman etnolojisi ve Amerikan kültürel antropolojisi içerisinde etkili olan difüzyonizm yaklaşımıyla her türden materyalin bir topluluktan diğerine atlayarak geçtiği kültür çemberi teorisi de ilkel uygarlık merkezleri bulmak amacıyla formüle edilmişti. Kendi içerisinde spekülatif bir tarih kuran ve insan topluluklarını gelişmişlik düzeylerine göre tasnif eden bu yaklaşımlardan kopuş, modern sosyal antropolojik alan çalışmasının kurucusu Malinowski'nin alan verileri ile sağlanmıştır. Misal Malinowski'nin, disiplini uzun bir dönem meşgul eden büyü, bilim ve din tartışmasına ürettiği yanıtlar ve bunların izini yaşantı pratiklerinin yatay ekseninde çoğu zaman birbiri içerisine geçmiş şekilde tasavvur edişi, Tylor ve Frazer'ın büyünün en altta ve bilimin en üstte yer aldığı dikey ve yarı-tarihî insanlık evreleri formülasyonundan radikal biçimde farklıdır. Bugün bile bilim-din-büyü hiyerarşisi gündelik değerlendirmelerde karşılığını bulmakta gibidir ve Batı uygarlığının üzerine tesis edildiği "yüksek" bilimi, sorgulanmayan inanışlarla birlikte anmak veya "muteber" tektanrılı dinleri, anaakım dışına çıkan ritüelistik pratiklerle iç içe değerlendirmek

5 Morrison, Ken (1995). *Marx, Durkheim, Weber: Formations of Modern Social Thought*. London: Sage Publications.

6 Pritchard, E. Evans (1998). *Sosyal Antropoloji*. İstanbul: Birey Yayıncılık.

pek çoklarına yadırgatıcı gelebilir. İşte Malinowski'nin etnografik dokunuşu ile araya girişi, 20. yüzyılın başına antropoloji adına damga vuracak kadar sarsıcıdır ve kabul gören kültürel kodlamalara ve gelişmişlik hiyerarşilerine dönük bir meydan okuma yaratır.

Malinowski'nin temellerini attığı modern sosyal antropolojik alan çalışmasının o günden bugüne süren karakteristiği, araştırma yapılan topluluğun gerçekliğinin sosyal bilimcinin kavramları ile değil topluluğun kendi terimleriyle ortaya konması çabasıdır. Bu temel niteliğe, araştırmaya başlamadan yani alana girmeden topluluğa dair bir öncül sorunsal yaratmamak ve sorunsalı mensupların yaşamının gözleminden ve ifadelerinden alanda çıkarmak eşlik eder. Bu alan tutumu, kuruluşundan bugüne sosyal antropolojiyi, okuyanı otantik bir topluluğun yaşamına davet eden yerli kavramları ile örülü etnografilere davet etmiştir. Öte yandan disiplin bu emik tutumu verili saymak yerine devamlı sorgulamayı ve araştırılan topluluğun kendi kavramsallaştırmasına daha parlak bir biçimde ulaşmanın arayışını hiç elden bırakmamıştır. Clifford ve Marcus'un[7], her ne kadar niyeti yerli kavramsallaştırmasına ulaşmak olsa da etnografın alandaki varlığının alanı dönüştürdüğünü, verileri çekip çevirdiğini ve yerel tahayyülü ortaya koyma ve açıklama yaklaşımının metodolojik öncüllerinin ancak uygulanamaz bir idealden ibaret olduğu uyarısı bu noktada böylesi bir arayışa karşılık gelen çok bildik bir karşı çıkıştır. Bu karşı çıkışın da önemli pay sahibi olduğu cevabi değerlendirme, bugün sosyal antropolojik alan çalışmasında etnografın konumu üzerinde daha fazla duruyor, ortaya konan verinin onun alandaki varlığı ile üretilmiş veya bu araştırmacı konumunun veri içerisinde kodlanmış olduğunu kabul ediyor ve bunu, Türkçeye layıkıyla düşünümsellik şeklinde çevrilmiş bir araştırmacı tutumuyla, araştırma öncesi, sırası ve sonrası veri toplama ve not etme tekniklerinde ve etnografik ya-

7 Clifford, James and Marcus, George E. (eds.) (1986). *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.

zımın kendisinde araştırmacının konumunu sorunsallaştırarak bertaraf etmeye çalışıyor. Holy'nin bu eseri de başından sonuna antropolojik araştırmada Batılı değer yargılarının ve bu değer yargılarından süzülen kavramların peşine düşüyor ve farklı dönemlerde yazılmış etnografilerin yerel tahayyüle ulaşmadaki başarısını sorguluyor. Bir noktadan sonra da iş, araştırmacının genelde Batılı bir kültürel çerçeveyi kendi bedeninde etnografik alana taşımasından çıkıp, kullandığı kavramların içerdiği anlamların bile yerel ölçekte çarpıcı bir biçimde farklı olabildiğine geliyor. "Birey" ve "kişi" gibi kavramların, aslında bir insani bedene Batılı çerçeveler çizdiklerinden bahisle özellikle Batılı olmayan toplulukların toplumsal aktörü oldukça farklı tahayyül ettiklerini gösterişi ise bu manada okuyanı çarpan bir muhteva barındırıyor. Bir anlamda Holy, akrabalığın kendisini aşan mahiyette sosyal antropolojik alan çalışmasına dönük, disiplini sarıp sarmalayan kapsamlı ve içeriden gelen sorgulamaların altını çiziyor.

Sosyal antropolojide akrabalık, siyasal ve ekonomik organizasyonu nispeten basit, söz gelimi yazılı kanunlara dayalı "istikrarlı" bir devlet yapılanması bulunmayan, sınırlı bir teknolojik malzeme ve imkân alanı içerisinde faaliyet gösteren kısmen küçük ölçekli topluluklardan nüfusça kalabalık, kentsel birimlerden teşekkül, modern görüngülerle örülü büyük ölçekli topluluklara kadar belirli insanları özel olarak ilişkilendiren mühim bir bağlantılanma teşekkülü ve pratiğinin adıdır. Bugün birçok kişiye daha tanıdık gelen "karmaşık" topluluklarda insanlar pek çok farklı mana etrafında başkalarına kıyasla birbirlerini daha bağlantılı bulabilmektedir. Belirli bir etnisiteye sahiplik, belli bir coğrafi mekânda mesela bir semtte ikamet etme, muhtelif tüketim pratikleri sergileme gibi kısmen objektif ayrımlarla beraber bir iddia etrafında, misal Fiske'in zevk kavramını doyurucu bir muhalefet ortaya çıkaracak şekilde bir bütünleşme ve ayrışma prensibi olarak okuması[8], Douglas'ın tüketimi gruplara özgü

8 Fiske, John (2011). *Television Culture*. New York: Routledge.

şifrelenmiş anlam kodlamaları şeklinde değerlendirmesi[9] veya Bourdieu'de bilgi sahipliği ve bilgi sahipliği iddiasının sınıfsal mahiyette geçirgen bir ayrıcalık müzakeresine kaynaklık etmesi[10] gibi, kurulan veya inşa edilen bağlantılanma örüntüleri modern topluluk oluşumlarını muhkem sarmalar. Neredeyse tamamı bu kitabın örneklerini oluşturan sosyal antropolojinin klasik öznesi konumundaki ilk tip yani "basit" topluluklarda ise hemen her şeyden önce akrabalık örüntüleri, topluluğun üyelerini birbiriyle ilişkilendiren muhteva sağlayıcı olma hasebiyle sahneye çıkar. Sosyal antropolojinin tamamı bu kitapta yeri geldikçe göndermede bulunulan baskın üç farklı döneminde, değişen ağırlıklarla da olsa, akrabalık merkezî bir kavramsallaştırma çerçevesi sunmuştur. Disiplini bir yandan Heredot'a diğer yandan Montaigne'e ve "basit" topluluklarla ilk karşılaşmaları nakleden misyoner ve gezgin anlatılarına tarihlendiren yaklaşım bir yana bırakılırsa -ki nihayetinde hemen hemen her disiplinin, izinin sürülmesi bugün için pek de "verimli" olmayan ama disipline dair özel tarih betimlemelerinde bir şekilde yer alan böyle kökleri bulunur- 19. yüzyılın ev sahipliği yaptığı sistematik çalışmaların derlendiği ilk aşamada, rastgele cinsel ilişkiden evrilen farklı soydanlık biçimlerine kafa yorulmuş ve akrabalık temelinde, vurgulandığı üzere, topluluklara evrim basamakları isnat edilmiştir. Bunu takip eden ve özellikle 20. yüzyılın ilk yarısına egemen olan klasik dönemde ise Malinowski'nin kendisinin hem uyguladığı hem de prensiplerini formüle ettiği etnografik alan çalışmasının açtığı çığır içerisinde, bu defa hiyerarşik gelişmişlik veya evrim düzeylerine vurgu yapan evrimcilik kabullerinin bir yana bırakılması ve kültürel görelilik kavramı ile toplumsal farklılıkların olduğu gibi kabul edilmesi temelinde, akrabalık baskın mesele olmaya devam etmiştir. Özellikle 1960'larla birlikte akrabalık klasik dönemde arz ettiği önemi kaybetse de, Holy'nin

9 Douglas, Mary ve Isherwood, Baron (1999). *Tüketimin Antropolojisi*. Ankara: Dost.

10 Bourdieu, Pierre (2015). *Ayrım: Beğeni Yargısının Toplumsal Eleştirisi*. Ankara: Heretik Yayıncılık.

de üzerinde durduğu gibi, başka toplumsal bağlamlar içerisinde, bu defa tek başına değil ama ekonomi, siyaset, din vs. sosyal oluşumlarla birlikte bütüncüllüğüne vurgu yapılan bir sahnenin bir parçası gibi değerlendirilmeye başlamış ve bu tutum akrabalığın belki de hiç olmadığı kadar derin kültürel kabullere alışılmadık meydan okumalar yarattığı bir alana dönüşmesini sağlamıştır. Tekrarla, bu kitabın son bölümündeki çağdaş antropolojik akrabalık çalışmasından gelen "birey"in Batılı olmayan muhtevasına dair sorgulamalar, bu tarz çarpıcı bir meydan okumanın örneğini sunacak. Yine de tam bu noktada yakın dönemli antropolojik çalışmalarda akrabalığın klasik ağırlığının kaybına işaret eden oldukça ironik bir alan deneyiminden, her ne kadar Amerikan kültürel antropoloji geleneğinden gelmekte olsa da, bahsedilebilir. Chagnon, yaklaşık 30 yıla uzanan Yanomamö etnografisine[11], her etnografın "yapması gerektiği gibi" akrabalık terminolojisinin bir dökümünü yaparak başlama arzusundadır. Lakin alan araştırmasının başında kişilere soyağaçlarını ortaya çıkaracak sorular yönelttiği her defasında soruları cevapsız kalmakta ve hatta kendisini şaşırtan kızgın tepkilerle karşılaşmaktadır. Araştırmasının devamında, aynı soruların ürettiği etnografik hava kızgınlıktan şakalaşma ve gülüşmelere dönecek ve nihayet kayda geçirmeyi başardığı cevaplar da gelmeye başlayacaktır. Chagnon, yerel dildeki yetkinliğinin arttığı alan araştırmasının neredeyse bir yılının sonunda akrabalığa ışık tutacak isimleri zikretmenin Yanomamölerde aslında tabu ve sonradan şakalaşmayla karışık aldığı cevapların küfür yüklü ve kinayeli uydurma sözlerden ibaret olduğunu anlar. Bir gerçeğe ulaşmak için harcanan ne kadar uzun bir süre? Chagnon'un etnografisinin alan araştırmasına dair kritik noktalara temas ettiği girişine koyduğu bu metodolojik itiraf, antropolojinin klasik döneminin "önce akrabalık bağlantılarının dökümüne ulaşılmalı" yönlü kabullerine dönük bir sorgulama içerir. Belki de klasik döneminde dahi

11 Chagnon, Napoleon A. (1977). *Yanomamö: The Fierce People*. New York: Holt, Rinehart and Winston.

sosyal antropolojinin akrabalık dökümlerine ulaşmadaki ısrarı, toplumsal bir gerçekliği yakalamanın değil yönlendirici bir gerçeklik üretmenin aracıydı. Özellikle soyağacı yönteminin kullanımına Holy'nin getirdiği eleştiri de, bu tarz bir sorgulamanın izinden gider. Lakin akrabalık çalışması şecere dökümlerinden ibaret değildir ve yakın zamanlı paradigmatik dönüşümle birlikte akrabalığın merkezî öneminden uzaklaşması ve daha bütüncül bir çerçevede toplumsal cinsiyet ve ekonomi gibi alanlarla bağlantısı içerisinde anlamlandırılmaya başlanmasının altı da bu eserde layıkıyla çizilmiştir. Bir yanıyla bu gelişme akrabalığı "basit" toplulukların araştırılması için ayrıcalıklı bir araç olmaktan da kurtarmış ve bugün "modern" toplumlarda akrabalığın anlamı da disiplin içerisinde yeniden değerlendirilir hâle gelmiştir.

•••

"Antropolojinin Akrabalık Yaklaşımları" isimli bu eser, konuyla ilgili neredeyse tüm tipik etnografik vakaların üzerinden geçerek sosyal antropolojide biriken akrabalık literatürünün görünür olmasını sağlıyor. Holy'nin sergilediği bir tutum kitapla karşılaştığım ilk andan itibaren bana çarpıcı ve anlamlı görünmüştü: Literatürü kuramsal okullara göre sınıflandırmadan akrabalık argümanlarını ortaya koymak. Bu tutum akrabalığı herhangi bir kesinti yaratmaksızın baştan sona kitabın merkezinde tutuyor. Misal, hem kitabın hem de mevzunun omurgasını sosyal antropolojinin klasik dönemine damga vuran yapısal işlevselcilik sağlamakta olsa da Holy, hemen hemen hiçbir yerde ne bu teorik okulun adını anar ne de öncüllerini sayar. Bununla birlikte, kitabın başından sonuna, akrabalığa yaklaşımın farklı dönemlerde yöneldiği istikametlerin, altını çizdiği noktaların ve yaşadığı değişimlerin neredeyse doğrusal bir çizgide izini sürer. Bu tutum, kuramsal okul ve kuramcılara başvurunun farklı farklı ağızlardan devamlı aktarılan bir malumata dönüşmemesi gerektiği ve esas meselenin bir malumat verme ve malumat sahibi olma ayrıcalığında değil, üzerine düşülen veya hakkında araştırma yapılan konuda yattığı gerçeğini devamlı canlı tutuyor. Burada ise, itiraf

etmeliyim ki, sosyal antropolojik duyumsamaya pek yakışan bir maharetle asıl meseleden sapılmamakta, akrabalık baştan sona metnin omurgasını kurmakta ve onun etrafında vuku bulmuş tüm asli tartışmalar bir bir derinleştirilmektedir.

Ana eksende yer alan tartışma, akrabalıkla paylaşılan öz tahayyülüne dair. Topluluklar, sahip oldukları akrabalık bağlantılarının içerisinde akraba grubuna has bir öz veya muhteva buluyor veya bu öz sayesinde akraba olunduğunu tasavvur ediyorlar. Öz, akraba grubuna yeni mensuplar kazandıran yeniden üretim[12] sürecinde, üst kuşaklardan alttakilere doğru akıyor. İlk elde öz tartışması insanların hangi maddi öz aktarımı etrafında akrabalıklarını tahayyül ettiklerine ya da öz aktarımının maddi veçhelerini gerekçelendirme biçimlerine dairdir. Lakin paylaşılan öz, ortaklaşmanın tüm sosyal veçhelerine de sirayet ediyormuş gibi okunmalıdır. Misal Trobriand kano üretiminin başarısı, içerisinden aktarıldığı soyla özdeş kano büyüsü yapma ayrıcalığı ve kabiliyetine dairdir[13]. Esasen paylaşılan özün maddi ve sosyal boyutu Batıda da bir o kadar birbiri içerisine geçmiştir. Çocuğun kime benzediği sorusu ebeveynlerden ve ebeveynlerin akrabalarından gelen fiziksel benzerlik kadar, belirsizlikle bezeli bir mizaç aynılığı ve ruhani birlik iddialarına kaynaklık edebilir. Sosyal antropoloji için, ilk dönemde akrabalığın ne türden bir öz aktarımı iddiası ile tahayyül edildiği anlamlı bir tartışmadır ve bu kitabın ilk kısmında kapsamlı bir biçimde ele alınmaktadır.

Akrabalığın öz kavramı ile ele alınması yaklaşımını, özü

12 Yeniden üretim kavramının kendisi de bugün tartışmalıdır. Özellikle Delaney'nin bir yandan bu kavram ve diğer yandan tekkaynaklı-tektanrılı yaratılış kozmolojisi etrafında, toplumsal cinsiyet ilişkilerinin kadının ikincilliğine vurgu yapar mahiyette kurulduğuna dönük iddiası, bu tartışma için ziyadesiyle anlamlı etnografik bir yaklaşım sunmaktadır. Kaynak için bkz. Delaney, Carol (2001). *Tohum ve Toprak: Türk Köy Toplumunda Cinsiyet ve Kozmoloji*. İstanbul: İletişim Yayınları.

13 Malinowski, Bronislaw (1966). *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*. London: Routledge and Kegan Paul.

paylaşanlardan meydana gelen soy ve yanlılık grubu kavramsallaştırmaları izler. Soyun izinin anayanlılıkla veya babayanlılıkla sürüldüğü tekyanlılık yaklaşımı, sosyal antropolojik akrabalık çalışmasına egemen olur. Bir atadan kadın veya erkek çizgisinde alt kuşaklara doğru aktarılan öz kavramı etrafında tasavvur edilen bu yanlılık biçimleri, alt disipline canlılık veren kavramsal çerçevenin kurulmasını da sağlar. Bu doğrultuda mensup olunan soyun izinin sarih-bilinen bir zincir üzerinden belirli bir ataya dayandırılması ile ortaya çıkan sülale ile soy iddiasının sarih bağlantı zincirleri ile kurulamadığı ama tahayyül edildiği klan kavramlarının altı özellikle çizilebilir. Bu ve bunun gibi kavramlar dairesinde akrabalık çalışmasını 1960'lara kadar elinde tutan yaklaşım, evlilik ile kurulan hısımlık akrabalığını ise kuramsal eğilimi sebebiyle ciddi anlamda göz ardı etmiştir. Şöyle ki, aşağı doğru dikine genişleyen soy kavramının, üyelerine doğumdan ölüme baki kalan bir mensubiyet sağlamasına kıyasla, yatay genişleyen hısımlığın ilgili toplanma sebebine bağlı olarak mensupları değişebilen bir akrabalık karması tanımlaması, kuramsal mahiyette sabit mensubiyete dayalı sınıflanabilir kategoriler içerisinde hareket etme temayülündeki klasik dönem sosyal antropolojik akrabalık çalışmasına yadırgatıcı gelmiştir.

Öz kavramının beraberinde getirdiği ve bu kitapta layıkıyla yer bulan bir diğer tartışma fiziksel babalığın bilinmemesi tartışmasıdır. Özellikle Malinowski'nin Trobriand etnografi dizisinde karşımıza çıkan bu mefhum, ilk elde anayanlı topluluklarda babalığın konumlandırılmasına dairdir. Lakin kuramsal tartışma, gitgide önce farklı tip babaların ardından farklı türden annelerin tanımlanmasına doğru evrilmiştir. Hamileliğin gözlemlenebilir olmasına ve dolayısıyla anneliğin büyük oranda sabitlenebilmesine kıyasla babanın kim olduğu genelde kültürel kabule dayalı bir cevap bulur. Bu anlamda, klasik dönem sosyal antropolojik akrabalık çalışmaları, toplum tarafından kadının hamile kalmasını sağladığı düşünülen baba ile hamilelik sürecinden bağımsız sosyal mahiyette kabul gören baba ayrımına gitmiştir. Devamın-

da özellikle yeni üreme teknolojilerinin gelişimine dayalı olarak, hamileliğin gözlemlenebilir olmasından hareketle anneliği verili saymanın da hatalı olabileceği düşünülmüş ve çocuğu dünyaya getiren anne ile topluluk tarafından kültürel kabul gören anne ayrımı geliştirilmiştir. Kitabın sonraki kısımlarında evlilik, soy ve ittifak kavramları ve bununla birlikte evliliğin nasıl tanımlanabileceğine dönük tartışmalar üzerinden evlilik sonrası yerleşim veya yerlilik tasavvurları ele alınmıştır. Bu noktada, özellikle anayanlılığın bugün neredeyse görünmez kaldığına dönük yaklaşımlar ve kapitalist ekonomiyle giderek daha fazla muhatap oluşun anayanlılık ve anayanlılığın farklı yerleşim örüntüleri üzerindeki olası tesirleri üzerinde durulmuştur.

Sosyal antropolojik akrabalık çalışmasına uzun süre egemen olan bu tartışmaların yanında kitabın son bölümünde yer alan ve bugün disiplin içerisinde kuvvetle müzakere edilen Batılı birey kavramına alternatif bölünebilir kişiler yaklaşımı, özel bir ilgiyi hak ediyor. Bu tartışmanın, Melanezya etnografisi özelinde değerlendirilişine daha önceden aşina olsam da bu kitapta ele alınışındaki duruluğun ilk elden beni çarptığını itiraf etmeliyim. Akrabalık çalışmasının vardığı bu durakta, Batılı birey tasavvurunun, ruhu, bedeni, tüm sahiplikleri yani bilcümle kendiliği, çevresi ile sınırları keskin özel bir tür yakınlaşma ve uzaklaşma habitatında kurduğunun ve pratik ettiğinin altı çizilmekte ve etnografik alanda aslında evrensel ve verili değil belirli bir mekân ve zamana özgü bu birey tahayyülü ile Batılı olmayan öznelere yaklaşım sorunsallaştırılmaktadır. Holy, Batılı birey anlayışının ve bu anlayışa dayalı birey tezahürlerinin, kişisel bir eşsizlik veya birbirine benzemezlik etrafında sınırları net bir şekilde çevrili bir çerçeve içerisinde kurulduğunu ortaya koyuyor. Buna göre Batılı birey, kendi mülkiyet alanını kurup kendi nesnelerinin yalnızca rızasına dayalı olarak kişisel alanından uzaklaşmasına izin verebilir. Başkasının olan bir şeyi almak veya mülkiyetindeki bir şeyi başkasına vermek her şeyden önce bir satma veya satın alma mevzusudur. Paranın idaresinde yürütülen bu mübadele, Batılı

bireyi sahipliklerinden inkişaf eden, Weberyan manada rasyonel bir hesaplanabilirlik içerisinde alarak veya satarak sahipliklerini genişleten ve adaleti özellikle mülkiyet alanının korunması üzerinden kurgulayan bir mahiyettedir. Bireyin mülkiyet alanının temel direği ise bir derinin sınır gibi çevreleyerek diğerlerinden ayrılmasını sağladığı bedenidir. Kartezyen bir beden-ruh ikiliği içerisinde bu temel mülkiyetin idare koltuğunda ruh oturur. Beden âdeta ruhun kişisel özgürlük argümanlarının odağıdır. Kimse onay almadan mülkiyet alanlarına giremez, kişinin özgürlüğünün bedensel sınırı rıza haricinde ihlal edildiğinde ise bir zorlamadan, taciz veya daha ağırı tecavüzden bahsedilir. Beden, bireyin sınırı ama ayrıca eşsiz varlığının göstergesi gibidir. Bedeni zayıf gösteren kir, kötü koku, ter veya uyumsuz, modadan bihaber kıyafetlerden bunlar ruhun eşsizliğini eriten tahayyüllere kapı açabileceğinden tedirginlik duyulur, korkuyla kaçılır. Kendi bedensel dışkısı huzursuz eder Batılı bireyi. Bedenin ilk etapta gizlenemeyen "zayıflıklarını" ortadan kaldırmak için ise estetik yaptırmak çoğunlukla makul bir seçenek gibi değerlendirilmektedir. Yaşlılık belki de bedende giderek artan zayıflıkları dahi örtemeyecek kadar ataletsiz kalındığı için rahatsızlık vericidir ve toplumsal alanda genelde görünmez kılınır. Velhasıl Batılı birey, verme ve almayı, sınırlarına kabul etmeyi ve dışlamayı özel bir mübadele ahlakı ölçüsünde kendi kişiliğinin stratejik birleşimine, oluşumuna dönüştürür.

Holy, sosyal antropolojik akrabalık çalışmasının geleneksel sahası sebebiyle içerdiği otantizmin biraz da Batılı kavramların alana adapte edilmesi üzerinden üretildiğini iddia edip işte tam da bu noktada Batılı olmayan kültürlerdeki insanları, Batılı birey kavramı etrafında değerlendirmenin bile problemli olduğuna, belki de asıl problemi bunun teşkil ettiğine işaret ediyor. Özellikle özü, sınırları keskin bir birey tahayyülü ile açıklamak yerine topluluk içerisinde yaşamsal pratiklerin paylaşımı ile yaratılan ve herkese sirayet eden bir muhtevada tanımlayan "kişi" anlayışının, Melanezya etnografisinden hareketle pek çok Batılı

olmayan etnografik alanda hâkim olabileceğinin altını çiziyor. Örneklerini sunduğu Batılı olmayan ferdiyet, kişinin bölünebilirliğine dayanıyor. Buna göre sınırları belirli ve rıza gösterilmediği sürece kimsenin bireyin olanı alamadığı ve bu rızanın genellikle belirli bir stratejik alma-verme hesabı dışında gösterilmediği Batılı birey yerine, sınırları muğlak, her türden bedensel temasların, Batıda kaçınılan dışkı gibi sıvılar dâhil, birbirine karışmasından müteşekkil, verdikçe çoğalan, verdikçe geleceğe aktarılma olanakları artan, bedenin bölündüğü, karıştığı ve karışmasının arzu edilir olduğu bir "çokey"den bahsetmek, Holy'e göre, Batılı olmayan ferdiyet için makul olabilir. Sahlins'in, Kaptan Cook'un denizcileri ile birlikte Hawai adasına varışında, Hawaili kadınların, Batılı cinsellik ahlakını zorlayacak biçimde denizcilere kendilerini verme çabalarını anlatışında ve nihayetinde yerel toplulukça bir Tanrısal mitin ete kemiğe bürünmüş hâli gibi anlamlandırılan Kaptan Cook'un öldürülmesinin, Tanrı Lono'nun özünü etrafa saçarak yeniden dirileceği yapısal bir tasarruf gibi değerlendirişinde[14], bu Batılı olmayan "çokey"in, Batılıya fevkalade yabancı gelen verme ve paylaşma pratiklerinin izi sürülebilir. Bana çarpıcı gelen bir diğer örnek, çevirinin içerisine tam manasıyla gömüldüğüm bir sırada izlediğim, gösterildiği dönemde geniş yankı uyandırmış ve bugün de bir klasik kabul edilen 1983 tarihli, Nagisa Ôshima'nın *Merry Christmas Mr. Lawrence* isimli filminden geldi. Temelde 2. Dünya Savaşı sırasında bir Japon esir kampına düşen Britanyalı bir subay ile kampın idarecisi bir Japon subay arasındaki ilişkinin mesele edildiği filmde, Britanyalı subayın esir olmasına rağmen meydan okuyucu ve başına buyruk tuhaf davranışları, Japon subayda her ne kadar disipline etmek istese de bir türlü gereken mukavemeti gösteremediği ve kendisini toparlayamadan zayıf düştüğü bir hâletiruhiye çıkartır. Eleştirmen çevrelerinde, Japon subayın dağılan kontrolü ve çaresizliği, meslektaşına duyduğu aşka yo-

14 Sahlins, Marshall (2014). *Tarihsel Metaforlar ve Mitsel Gerçeklikler: Sandwich Adaları Krallığı'nın Erken Dönem Tarihinde Yapı*. İstanbul: BGST Yayınları.

rulmuş ve film çekildiği gün de bugün de eşcinselliğe dair bir metin gibi değerlendirilmiştir. Bu değerlendirmeye karşı çıkmak heveslisi değilim ama filmin başından sonuna, Holy'nin bu eserinde problematize ettiği, Batılı olmayan ferdiyete dair özel bir anlatı olarak değerlendirilebileceğini düşünüyorum. Hemcinslerin birbirine yakınlaşması, Batılı ahlakın sorgusuz eşcinsellik göndermelerine konu olurken, aynı durum, tanıkların belirttiğine göre Japon aktör ve besteci Ryuichi Sakamoto'nun filmi ilk kez gördüğünde düşüp bayılmasının en azından bana anlattığı üzere, bir kültürün derinlerine kök salmış bir paylaşma ve özün dağılması mevzusu olabilir. Aynı tarihte Jennifer Chambers Lynch tarafından çekilen *Boxing Helena* ise Batılı bireyin sevdiğini yalnızca kendisine saklamasının, bireysel alanına dâhil etmesinin ve başkalarına vermeme arayışının işaretleriyle örülü saplantılı ama tutkulu bir aşk şeklinde okunmaktadır. Filmin erkek kahramanı sevdiği kadını keserek kutular, paylaşmaz. Batılı evlilik ve akrabalık anlayışları da eşlerin birbirlerinin mülkiyet alanına dâhil edildiği, diğerlerine kapatıldığı ve bunun sadakat terimi etrafında kültürel bakımdan normalleştirildiği özel bir birey tasavvurunun uzantısıdır aslında. Holy, burada bölünebilir kişiler analizi etrafında akrabalığın nasıl kurgulandığının dahi Batılı perspektifin değer yargılarından mürekkep olduğunu ve içerisinde özel bir ferdiyet anlayışı barındıran böylesi bir organizasyonun evrensellik arz etmediğini ileri sürüyor.

•••

Kitabın çevirisi sırasında, anlam yitimini ve kaymasını asgari düzeye indirmek ve sözcüklerden başlıklara, başlıklardan bölümlere ve bölümlerden kitabın tamamına sirayet eden izleği kaybetmemek amacıyla her bir cümlenin üzerinde uzun uzadıya durduğumu ve ortaya çıkan çevirinin üzerinden farklı dönemlerde birkaç kere geçtiğimi vurgulamak isterim. Yine de kavramların sözlük tanımı ile disiplinde bulduğu karşılığın anlam mesafesini tam manasıyla kapatabildiğimi iddia edemem. Bu doğrultuda, çeviri boyunca beni bir noktanın özellikle meşgul ettiğini belirtmeli-

yim: Sosyal antropolojik akrabalık çalışmasına uzun süre damga vurmuş olan soy temelli yaklaşımın yarattığı kavramsal zenginliği hakkıyla yansıtabilecek karşılıklar bulma veya bazı kavramları olduğu gibi bırakma.

Literatüre, babalığın bilinmemesi şeklinde geçen tartışmanın baba ve anne tiplerine dair terimlerini olduğu gibi bırakmayı seçtim. Sırasıyla babalığa karşılık gelen pater ve genitor kavramları ve anneliğe karşılık gelen mater ve genetrix terimlerinin çevirisi, pater ve mater için sırasıyla sosyal baba ve sosyal anne şeklinde gerçekleştirilebilirken genitor ve genetrix kavramlarının fiziksel, biyolojik veya genetik babalık veya annelik şeklinde çevrilemeyeceği, kitapta özellikle belirtilmektedir. Kimi türlerini çeviremezken bazılarını çevirmenin uygun düşmeyeceği düşüncesiyle bu dört terimin tümünü birden orijinal hâlinde bıraktım. Yine de pater kelimesi ile karşılaştığımda, çocukluğumda kimi arkadaşlarımın ve akrabalarımın babalarına peder diye hitap ettiklerini hatırlamamak elde değildi. Sonradan kelimenin Latince kökünden türeyen kavramlarla karşılaştım. Paterfamilias özellikle eski Roma'da ev reisliğine haiz babaya, *pater patriae* devletin, yurdun kurucusu ve koruyucunu imleyen onursal reisliğe ve *patres conscripti* tamamı erkek senato üyelerine göndermede bulunurken, tamamı bir tür tarihsel erkek hâkimiyeti içerisinde üretilmiş bu kavramların İtalyanca *padre* terimine kaynaklık ettiğini ve oradan Türkçeye peder şeklinde dönüştüğünü öngörmek yanıltıcı olmaz. Misal aynı kökenden gelen ve çevresini koruyan, gözeten, hamilik eden manasındaki patronus terimi de Türkçedeki patrona kaynaklık etmiştir[15]. Lakin peder pater terimine karşılık gelecek şekilde kullanılabilir olsa da mater için o kaynaktan bir karşılık bulmak pek mümkün görünmemektedir zira nihayetinde dönemin siyasal ilişkileri içerisinde oluşturulan pater kavramına kıyasla siyasal bir aktör vasfı bulunmayan mater için farklı terimler üretilmemiş ve İtalyancaya madre şeklinde geçen terimin Türkçede pedere paralel bir türemesi olmamıştır.

15 Howatson, M. C. (ed.) (2013). *Oxford Antikçağ Sözlüğü*. İstanbul: Kitap Yayınevi.

Soyun izinin özellikle kadınlar veya erkekler üzerinden tek taraflı sürülmesine karşılık gelen unilineality terimini tekyanlılık ve matrilineal ve patrilineal terimlerini sırasıyla anayanlılık ve babayanlılık şeklinde çevirdim. Kimi yerlerde anasoyluluk ve babasoyluluk gibi çeviriler görsem de bunlar daha durumsal ve mevzunun soyun izinin sürülmesi anlamında akış içerisindeki kollektivite imasını yeterince taşımamakta gibiydiler. Bununla beraber, matrilateral ve patrilateral kavramlarını da sırasıyla anataraflı ve babataraflı şeklinde çevirdim. Taraflılık, yanlılığın grup mensubiyetini sağladığı soy merkezli akrabalık literatüründe evlilikle ilişkilenen gruba karşılık gelir. Buna göre babayanlı bir soy zincirinde anataraflılıktan ve anayanlı bir soy silsilesinde babataraflılıktan bahsedilir.

Belki de çeviri boyunca en baş ağrıtan kavram, kuramsal paradigmalardaki değişimlerle üzerine yüklenen anlamın da değişikliklere uğradığı genealogy kavramıydı. Malinowski'nin Vahşilerin Cinsel Yaşamı[16] etnografisinin Türkçe çevirisinde kavram jenealoji şeklinde Türkçeleştirilmiş, yani bir bakıma çevrilmeden bırakılmıştı. Kavramı o çeviridekine benzer şekilde olduğu gibi bırakmak bir çözüm olabilirdi lakin annelik ve babalık türlerini işaretleyen terimlerden farklı olarak bu kavrama dönük bir tefsir elzem görünüyordu zira disiplin içerisinde onun etrafında dönen tartışmalar mevcuttu ve bu tartışmaların açıklığa kavuşturulması metnin daha manalı bir zemine oturtulmasını sağlayabilirdi. İlk elde 'akrabalık ağı', 'akrabalık zinciri', 'akrabalık haritası' veya 'akrabalık ağacı' şeklinde bir karşılığa odaklandım. Bu karşılıklar başta çok uygun gibi gözükse de kavramın, antropolojinin klasik dönemine damga vuran öz paylaşımı ve aktarımına yaptığı vurgudan uzaktılar ve bu çeviride Ego-merkezli akrabalık kategorilerine işaret eden kindred terimi için kullandığım 'akrabalık karmasına' neredeyse benzer mahiyette oldukça Batılı bir akrabalık modeli sunuyorlardı. Kavram esasen, bir Egonun yani

16 Bronislaw, Malinowski (1992). *Kuzeybatı Melanezya'da Vahşilerin Cinsel Yaşamı*. İstanbul: Kabalcı.

kendisine referansla konuşulan bir kişinin (misal annenin erkek kardeşinin kızının oğlundan bahsediliyorsa referans noktası alınan belirli bir kişinin, yani Egonun annesinin erkek kardeşinin kızının oğluna gönderme yapılmaktadır) sahip olduğu akrabalık bağlantılarının tamamına yani bir soyağacındaki dikine ve yatay bağlantı çizgilerinin bütününe karşılık gelir. Akrabalık çalışmasının klasik döneminde genealogy kavramı ile Egonun aşağı inen ya da yukarı çıkan dikine çizgilerle örülü, duruma göre anayanlı ya da babayanlı soydan akrabalarla bağlantısına daha fazla vurgu yapmıştır. Bu minvalde genealogy ağırlıklı olarak bir soyun üremesi veya türemesi içerisinde tartışılmıştır. Kitabın ilk kısmında bu tartışmanın genealogy kavramına yaptığı bu merkezî vurgunun altını çizebilmek için türeme karşılığını uygun gördüm. Yani topluluğun yanlılık prensibine göre yalnızca Egonun geldiği soydan olan akrabaları ile bağlantıları. Türeme karşılığı soyun belli bir atadan gelme tanımına fevkalade uymakta ve hem farklı toplulukların atadan gelme biçimlerini farklı tasavvur edişlerini haznesine alabilmekte hem de üreme kavramında saklı soy oluşumunda cinsel ilişkinin esas olduğu imasından kaçabilmekte gibidir: Yani belli bir atadan üremekle belli bir atadan türemek arasındaki fark. Bu kavram, meselenin soyla alakalandığı kısımlarda tam yerine oturmaktayken bu defa hısımlığı içeren yerlerde sıkıntı yaşadım zira genealogy yalnızca türeme ilişkilerine yani dikey soy silsilelerine karşılık gelmez. Bu sorunu aşabilmek uğruna, kavramın anlamı türemeye işaret eden tartışma merkezinin dışına çıkıp evlilikle kurulan hısımlık ilişkilerini de içermeye başladığında, nesep terimine geçiş yaptım. Bu kullanımda hem dikine hem enine akrabalık bağlantı çizgileri jenealojiyi oluşturur. Nesebi belli olmak veya olmamak meselesinde açık edildiği üzere ayrıca kavram, gelme bağının sarihlik düzeyine de vurgu yapmaktadır. Özellikle lineage ve clan kavramları, literatürde, soyun izinin sürülmesindeki belirginlik farkı üzerinden anlamlandırılmaktadır. Türkçeye klan şeklinde çevrilen clan terimi, takip edilen soy zincirinin eskiye doğru gidildikçe belirginliğinin

kaybolduğu ve bu sayede tepedeki atanın kurgusal, mitik bir karaktere büründüğü bir soy grubuna karşılık gelir. Lineage terimine ise, her ne kadar altklan şeklinde çevirileri varsa da, sülale karşılığı uygun düşmektedir. Sülale, belirli bir atadan gelme iddiasının bilinen, açık bir gelme zinciri üzerinden tanımlanabilmesi ile kurulmuş bir soy grubudur. Sülalelerin genellikle, izini sürebildikleri atalarından başka izini kaybetseler de ondan gelme iddiasının zayıf düşmediği ataları bulunur. Bu hâliyle her sülale bir klanın alt bölümüdür ve farklı sülaleler, kimi durumlarda birbirlerine husumet besleyip çatışmalara girseler de aynı klanın farklı bölümleri olabilirler. Son olarak, özellikle son bölümde eleştirisinin yapıldığı hâliyle, genealogy kavramı, akrabalığa dair veri toplama tekniğine karşılık gelir. Bu minvalde kullanıldığı zaman, kavramın çevirisi için soyağacı terimine ve kısmen de şecere kavramına başvurdum. Terimlerin her biri belli bir tartışma dizgesi üzerinden anlamlı kılındığından ilgili tartışmaların izinin sürülebilmesi için kimi zaman farklı terimsel karşılıklara başvurulması makul karşılanmalıdır.

•••

Kuruluşundan bu yana Sosyal Antropolojinin en ayrıcalıklı, belki de karakterini teşkil eden bir alt disiplini akrabalık. Etnografinin klasik döneminden bugüne, yoğunluğu azalarak da olsa dönüp dolaşılıp bir kez daha ziyaret edilen bir liman. Tartışmaların üzerine döndüğü, argümanların ona referansla ortaya konulduğu, neredeyse hiçbir çığır açan antropoloğun uğramadan geçmediği bir fikrî durak. Peki nelerden müteşekkil bu durak? Ana disipline, buradan çıkan ne gibi meseleler önderlik etmiş, neler tartışılmış, neler formüle edilmiş? L. Holy'nin eseri bu sorulara layığıyla cevaplar üretiyor ve buradan yola çıkarak, ana disiplinin kendisine, yani sosyal antropolojiye dair önemli bir izlek sunuyor. Dilimizdeki mevcut antropolojiye giriş kitaplarının ana ve tali alt disiplinlerin tek tek tasnifi üzerinde yürüyen akışının tersine burada, bir alt disiplinden ana disipline doğru bir çıkış eşliğinde detaylı, öz ve münakaşalı bir çerçeve kurulu-

yor. Eser, tam da bu noktada, bir yanıyla sosyal antropolojinin akrabalık yaklaşımlarını, diğer yanıyla da bütünlüğü içerisinde sosyal antropolojiyi anlamanın en hafif tabirle faydalı bir vasıtasına dönüşüyor; böylelikle, mevcut Türkçe literatüre önemli bir katkı ve maharetli bir sentez sunarak tüm bir disiplinin bu en ayrıcalıklı ve merkezî limanına sizi de davet ediyor.

Ankara, Mart 2016

Teşekkür

Bu kitap, son birkaç yıldır St Andrews Üniversitesinde verdiğim akrabalık, evlilik ve ittifak derslerinden çıktı. Tamamını, 1994-1995 akademik yılında Oslo Üniversitesindeki Sosyal Antropoloji Enstitüsünde misafir öğretim üyesiyken yazdım. Signe Howell'a beni Enstitüye geçici üye statüsünde davet ettiği ve Oslo'daki tüm meslektaşlarına, arkadaşlıkları, yardım ve ilgileri ve çalışmayı gerçek bir eğlence kılan kolektif bir ortam yarattıkları için minnettarım.

Seneler boyunca pek çok meslektaşım ve öğrencim görüşlerimi biçimlendirmeme yardım etti. Tek tek her birine minnetimi ifade etmem imkânsız olsa da 1995 yılında Oslo'daki akrabalık dersime katılan öğrencilere özellikle minnet duyduğumu belirtmeliyim. Tartışmalarda ortaya attıkları pek çok konu, işaret ettiğim çok sayıda meseleyi aydınlatmama yardım etti. Kitabın ilk taslağını okuma nezaketini gösteren ve belli başlı birçok konuda yardımcı yorumlar yapan Richard Wilson'a ve son metni dikkat ve ciddiyetle okuyan ve çok sayıdaki zekice sorgulaması bir dolu argümanımı daha iyi formüle etmeme yardımcı olan Olaf Smedal'a şükran borçluyum. Söylemeden geçmemeliyim; bu yolda öğrenciler ve meslektaşlarımdan yardım görmüş olsam da tüm eksiklikler ve hatalar tamamen bana aittir.

Giriş

Fox'un, 1967 senesinde 'mantık, felsefe veya nü sanat için neyse akrabalık da antropoloji için odur; o, antropolojinin temel disiplinidir' (1967: 10) deyişi gayet yerindeydi. O dönemde akrabalık, antropologların sosyal yaşamın tartışmasız en ilgi gösterdikleri alanıydı. Modern akrabalık çalışmalarının Maine (1861), McLennan (1865) ve Morgan (1871) gibi öncülerinin incelemelerini yayımladıkları dönem ile Fox'un akrabalığın antropolojinin merkezinde yer aldığı yönündeki düşüncelerini dillendirdiği zaman arasında, akrabalık ve evlilik üzerine devasa, neredeyse bu yüzyılın[17] ortasına kadar üretilmiş olan tüm antropolojik literatürün yarısından fazlasına karşılık gelen bir literatür birikmişti. Bu yüzyılın ilk yarısında antropolojik akrabalık ve evlilik kuramları, antropologların, sosyal yaşamın başka konularına dair formüle ettikleri teorilerden kesinkes daha fazlaydı ve hâliyle süregiden teorik akrabalık tartışmasına katılmayan önemli bir antropolog bulmak da mümkün değil gibiydi. Antropologların haklı olarak sadece kendilerine aitlik iddiasında bulunabilecekleri bir konu varsa bu, tartışmasız akrabalık olurdu. Antropologlar, sosyal yaşamın kendilerinin de çalıştığı diğer mevzularında farklı disip-

17 Türkçe Söyleyen Notu [T.S.N.]: Burada ve bundan sonra kullanılan 'bu yüzyıl' ibaresi, kitabın ilk basım tarihinin 1996 yılı olması hasebiyle 20. yüzyıla karşılık gelmektedir.

linlerden uzmanlara ilgi gösterip sıklıkla kuramsal ilhamlarını onlardan alırken akrabalık çalışmaları alanında geleneksel olarak önde gelen teorisyenlerdir. Öte yandan akrabalığa dair kimi basit varsayımlar üzerinde kurdukları mutabakat ve özellikle onun, her yerde, doğal üreme gerçekliğine sosyal bir anlam yükleme noktasında temellendiği yönündeki varsayımları dikkate alındığında, antropologların kuramsallaştırmalarının büyük bir kısmı, ampirik gözlemden çıkan belli problemlerin çözümü ile alakalı olmaktan ziyade biçimsel mantık alıştırmalarına benzer. Çoğu, kavramsal ayrımlara incelik kazandırmak ve giderek daha detaylı sınıflamalar için Latince sözcükler üretmekle ilgilidir. Neticede, ortaya çıkan jargon, bir yandan pek çok öğrenciyi meşgul ederken diğer yandan akrabalık çalışmasının 'olabildiğince gelişkin teknik bir söz dağarcığı' ile 'fevkalade olgun ve karmaşık' (Fox 1967: 50) bir alan olduğu izlenimini yaratmıştır.

Geleneksel antropolojinin akrabalıkla alakası, birbirini takip eden farklı kuşaklardan antropologların ferdî ilgi veya hobilerinin tesadüfi bir sonucu değildi. Bu durumun esasen, antropolojinin yirminci yüzyılın başlarında, kendi başına uzmanlaşmış bir alan olarak ortaya çıkış biçimi ve bunun içerisinde 'sosyal antropoloji' disiplininin, o zaman ilkel olarak görülen toplulukların sosyal organizasyonlarını çalışmaya karşılık gelmesi ile mantıksal bir bağlantısı vardı. Bu tarz bir sosyal organizasyonu kavramsallaştırmak mevzubahis olduğunda akrabalık belirgin bir analitik rol oynamıştı:

> En azından insanlar söz konusu olduğunda, kimse meselenin sadece hanelerle, evlilikle ve aile ile alakalı olduğunu düşünmüyordu. Bilakis üreme ve intikal üzerinden yaratılan bağlarda Britanyalı sosyal antropologlar, çalışma nesneleri olan toplumların *sosyal hayat modellerini* görmüşlerdi. Kısacası, sosyal teorinin antropologlar için oynadığı role benzer biçimde akrabalık da bu toplulukların üyeleri için bir rol oynuyordu: İlişkilerinin dinamikleri için önce bir model ve ardından açıklama. (Strathern 1994: 270; referans silindi, orijinal vurgu[18])

18 T.S.N.: Referans içi bu tarz vurgular, hem burada hem de bundan sonrakilerde tamamen yazara aittir.

Hiç değilse Malinowski'nin döneminden beri antropoloğun işi, çalışılan toplumu 'yerlilerin bakış açısından' anlamak olarak görülüyordu. Aktörlerin akrabalık ilişki modelleri, bu tarz bir anlayışa ulaşma çabasında, toplulukların işleyişine dönük kendi özel kavrayışlarını ortaya koyar görülmekte ve bu sebeple, akla uygun bir biçimde metodolojik bir öncelik kazanmaktaydı. Bu süreçte, akrabalık 'ilkel' olarak değerlendirilen küçük ölçekli herhangi bir topluluğun nasıl örgütlendiği ve işlediğine dair doğru dürüst bir düşünüşe ulaşabilmek için vazgeçilmez addedilmeye başlandı. Nihai sonuç, bu tip toplulukların, 'ilkel' sosyal organizasyona dair belli basit varsayımlar üzerinden özel bir şekilde kavramsallaştırılmasıydı. İlgili varsayımlardan en önemlisi, 'ilkel' topluluklarda akrabalığın, 'örgütlü sosyal yaşamın kendisine bağlı olduğu ... başka hiçbir şeye indirgenemeyen ilkelerinden' (Fortes 1949a: 340) biri olduğuydu. Çoğu 'ilkel' topluluktaki akrabalık organizasyonunun, dıştan evlenen ve bir dizi evlilik mübadelesi yoluyla karşılıklı olarak ilişkilenen soy gruplarına dayandığı düşünülüyordu. Akrabalık terminolojisi, böylesi bir sosyal organizasyonun dilsel ifadesiydi (Kuper 1985: 758). Bu vaziyet, 'ilkel' topluluklarda akrabalık gruplarının yerine getirdiği çok çeşitli işlevleri, başta iş yeri ve devlet olmak üzere başka kurumların icra ettiği Batı toplumları ile çarpıcı bir karşıtlık içerisindeydi (Collier ve Yanagisako 1987: 3).

Özel bir akademik alan olarak akrabalık çalışması, bu yüzyılın ilk yarısındaki kuruluşundan beri kuramsal yöneliminde fark edilebilir değişimler geçiriyor. Bunlar, umumiyetle bilimde gözlemlenebilen ve bazı temel eğilimleri takip ettiği görülen paradigma dönüşümlerine paralel biçimde antropolojide de cereyan eden genel kuramsal ve epistemolojik dönüşümü yansıtmaktadır. Bu değişimlerin en önemlileri, yapıdan sürece, nesnel bilimden epistemik bilime ve parçadan bütüne geçişlerdir (Capra, Steindl-Rast ve Matus 1991).

Akraba gruplarının yapısına gösterilen ilgiden (örneğin, Fortes 1953) gözlemlenebilir yapısal formların yeniden üretilmesi

sürecine dair bir ilgiye geçiş, 1950'lerin sonunda ve 1960'larda, aile ve haneleri dinamik bir boyut içerisinde tamamen yeni bir anlayışla ele almayı olanaklı kılan domestik grupların gelişimsel döngüsü kavramı (Goody 1958) ve Lévi-Strauss'un belirli evlilik biçimleri ile sağlanan bir kendi kendini devam ettirme yolu olarak akrabalık fikri (1963) tarafından muştulanmıştı.

Nesnelden epistemik bilime geçiş, ampirik araştırma ile oluşturulan gerçeklere duyulan ilgiden bu 'gerçekler' hakkındaki bilgi iddialarına odaklanmaya geçiştir. Bu ilgi kayması, akrabalık çalışmaları alanında, evrensel ve doğal üreme süreçlerinin kültürel düzenlenişinin bir biçimi şeklindeki akrabalık anlayışından Batıdakilerin akrabalık dediği ilişkileri farklı kültürlerin nasıl oluşturduğuna dönük özel kültürel kavramsallaştırmalara odaklanmaya geçişte kendisini gösterir. Sonuçta ortaya çıkan ve en isabetli özetini Schneider'ın akrabalık çalışması eleştirisinde (1984) bulan yeni yaklaşımı, 1960'lar ve 1970'lerde akrabalığın anahtar kavramlarını ve çalışma metodlarını yeniden ele almaya dönük birkaç çaba (Leach 1961a, Schneider 1964, 1972, Needham 1971) öncelemişti. Bu, akrabalığın ekonomi, siyaset ve din gibi diğer köklü analiz alanlarından ayrılabilen bağımsız bir analiz sahası olduğu yargısının içerisinde barındırdığı epistemolojik sorunlarla ilgilenen bir yaklaşımdır. Akrabalık ilişkilerinin apaçık bir kavramsallaştırma veya tanımlamasını zorunlu kılan böylesi bir ayrım, giderek daha da fazla sorgulanıyor.

Parçadan bütüne geçiş, Lévi-Strauss'un özel bir kategori olarak totemizmi feshetmesine paralel biçimde belli analitik kategorilerin 'erimesinde' açığa çıkar. Buna bir örnek Goody'nin (1971) 'ensestin' tümüyle yapılanmış heteroseksüel suçlar bağlamında -ki bu bağlam sadece ensesti değil zinayı, eş aldatmayı ve kendi ifadesiyle ensest içeren eş aldatmayı (1971: 74) da kapsar- görülmesi gerektiği fikrinden (Barnard ve Good 1984: 92-3 tarafından desteklenen) verilebilir. Diğer bir örnek, Riviére'nin 'evliliğin' yalıtılmış bir ilişki olarak ele alınmaması, bunun yerine erkek ve kadın rollerinin bütününe dair bir husus ve bu

iki kategori arasındaki ilişkinin verili bir topluluktaki özel bir sonucu olarak anlaşılması gerektiği önerisidir (1971). Parçadan bütüne geçiş en açık şekilde, sadece ensest ve evlilik gibi belli analitik kategorileri değil, tüm akrabalık alanını tek başına ele almanın ne denli zor olduğunun giderek daha fazla fark edilmesinde görülür. Son otuz yıldır akrabalığın nihayetinde ayrı bir analitik alan olamayacağının anlaşılması ile meseleye dönük ilgi, bağımsız bir ilişkiler sistemi şeklindeki akrabalıktan daha kapsayıcı sosyal ve kültürel alanların bir parçası olan akrabalığa kayar. Leach, esasen 1960'ların başında bu değişime zemin hazırlamış ve Sri Lanka'daki Pul Eliya köyü araştırmasında akrabalığın, sosyal gerçekliğin ayrı bir analitik boyutu olarak çalışılabileceği şeklindeki hâkim fikri özellikle eleştirip 'akrabalık sistemlerinin toprak ve mülkiyetle ilişkisi hariç bir "gerçekliği" olmadığını' (Leach 1961b: 305; fakat bkz. Strathern 1985) öne sürmüştü. Akrabalık, Terray (1972), Friedman (1974) ve Meillassoux (1981) tarafından yapılan çalışmalarda, siyasal ekonominin bir boyutu olarak ele alınmış ve özellikle toplumsal cinsiyet ilişkileri ile ilgilenen antropologlar onu, toplumsal cinsiyetin merkezde yer aldığı daha geniş eşitsizlikler sisteminin bir ayağı olarak görmüştür (Collier ve Rosaldo 1981, Ortner ve Whitehead 1981). Yanagisako (1979), domestik organizasyon çeşitliliğine odaklandığı çalışmasında, geleneksel akrabalık yaklaşımını örnekleyen Fortes'in (1969) domestik ve siyasi-yasal alan analitik ayrımının geçerliliğini sorgulamıştır. Schneider da Amerikan akrabalığı ile ilgili kültürel analizinde, 'akrabalık alanının' kendi başına başta 'ulus' ve 'din' olmak üzere diğer kültürel alanlardan belirgin biçimde farklı olamayacağını iddia etmiş (1969, 1980) ve 'kültürel bağlamın bütününden koparılmış 'akrabalık' gibi gelişigüzel yalıtılmış başlıklandırmalar, kültürün nasıl yapılandığını anlamanın pek de iyi bir yolu değildir' (1984: 8) fikrinin üzerinde sıklıkla durmuştur. Son dönemde, giderek artan sayıda antropolog, akrabalık ile etnisite, sosyal sınıf, 'birey' kavramı, yan yana yaşama ve toplumsal cinsiyet gibi farklı kültürel

alanlar arasında bir karşılıklı ilişkiye işaret ediyor (Schneider ve Smith 1973, Chock 1974, Schieffelin 1976, Alexander 1978, Yanagisako 1978, 1985, Strathern 1981, Howell ve Melhuus 1993). Bağımsız bir analiz alanı olarak akrabalık fikri, özellikle toplumsal cinsiyet araştırmacıları tarafından ağır bir eleştiriye tabi tutuluyor. Bu araştırmacılar, toplumsal cinsiyet ve akrabalık arasındaki geleneksel analitik sınırı sorgulamaya açarak bu iki analitik alanın karşılıklı şekillendiğini öne sürüyorlar (Yeatman 1983, Collier ve Yanagisako 1987).

Geleneksel antropolojinin akrabalıkla uğraşının dayanağı, tek başına antropolojinin 'ilkel' olduğu düşünülen toplumları çalışma konusunda uzmanlaşmış bir disiplin şeklinde kavramsallaştırılmasında değil, aynı zamanda belli 'ilkel' toplulukların sosyal yapısını tarif ve analiz etme yönündeki teorik merakında da bulunabilir. İlginin sosyal ilişkilerin yapısından sosyal yaşam süreçlerine kayması ile birlikte, akrabalık çalışması, antropolojik disiplin içerisindeki merkezîliğini kaçınılmaz olarak kaybetmiştir. Bir zamanlar antropologlar, misal, ailenin yeniden üretimdeki rolü ile ilgilenirlerken bugünkü eğilim, yeniden üretim süreci ile ve akraba grupları ve aile de dâhil olmak üzere hangi sosyal kurumların bu sürece katıldığı ve bu süreçte nasıl şekillendikleri ile ilgilenmek üzerinedir (Robertson 1991). Benzer şekilde bir dönem antropologlar akrabalık ve soy gruplarının ekonomide oynadığı role merak duyarken, ilgileri bugün, üretim ve değiş tokuş süreçlerinin çalışılması ile akrabalık ve soy grupları dâhil hangi kurumların bu süreçlerde yer alıp nasıl biçimleniyor olduklarına dönmüştür. Velhasıl, akrabalığa dönük antropolojik ilgi kaybolmamış ama odağını değiştirmiştir. Herhangi bir topluluktaki akrabalık sisteminin betimlenmesinden başlamak yerine antropologlar, şimdilerde, hâlihazırdaki çalışma konularının içerdiği süreçlerle bağlantısı olduğu takdirde akrabalığa dikkat gösteriyorlar. Akrabalık, sonuçta, disiplinin kuramsal tartışmasında merkezî bir yer tutmaktansa antropolojik sorgulamanın çok sayıdaki uzmanlaşma alanlarından biri hâline gelmiştir. Pek

çok antropoloji bölümünde artık ayrı bir ders değildir ama akrabalık ve evliliğin pek çok boyutu, toplumsal cinsiyet meseleleri, eşitsizlik problemleri veya benliğin, ferdiyetin ve kimliğin sosyal inşasına dair daha kapsamlı sorunların bir parçası olarak tartışılır.

Akrabalık çalışmasının antropolojideki azalan önemi, bir bağlamlaştırma değişiminin sonucu gibi değerlendirilebilir. Akrabalık, geleneksel olarak, analitik alakanın merkezindeydi ve ekonomi, siyaset veya ritüel, akrabalık ilişkilerine gösterilen ilgi bağlamında analiz edilirdi. Analitik ilgi, günümüzde, yeniden üretim süreçlerine ve toplumsal cinsiyet ve cinsellik veya benlik ve kişilik inşasına dönmüş durumda ve akrabalık bu süreçler bağlamında tartışılıyor. Yeni akrabalık anlayışları, tüm yeni perspektiflerde olduğu gibi, bu bağlamlaştırma değişimi vasıtasıyla elde edilmiştir. Goody'nin domestik grupların gelişimi teorisi, üretim süreçleri ve mülkiyetin el değiştirmesinin, ailelerin ve hanelerin şeklini ve gelişimini biçimlendirdiğini göstermiş (1973a, 1976) ve Bourdieu'nün araştırması da belli evlilik stratejilerinin, var olan sosyal eşitsizlik sistemini yeniden üretir biçimde, mevcut üretim ilişkilerine nasıl eklemlendiğini ortaya koymuştur (1977).

Aktüel akrabalık tartışmasını, bu yüzyıl ortasındaki akrabalık yaklaşımı ile şekillenen çalışma pratiğinden ayıran temel nokta, akrabalık analizinin sorgulanan çeşitli teknik sorunlarından ziyade akrabalığın ne hakkında olduğu ile ilgili çok temel varsayımlara ve hatta insan topluluklarının tümünde evrensel mahiyette düşünülen biçimde geçerli bir akrabalık mefhumunun aslında olup olmadığına ilişkindir. Maine, McLennan ve Morgan'ın onu özel bir bilgi kolu olarak ortaya çıkarttıkları zamandan bu yana, akrabalık çalışmasını şekillendiren geleneksel varsayımlara dönük en ağır eleştiri, akrabalığı, sosyal roller ve ilişkiler sisteminden ziyade bir kültürel sembol ve anlamlar sistemi olarak görenlerden ve feminist yaklaşımdan ilham almış antropologlardan gelmektedir. Kültürel perspektif ile ilgilenen antropologlarla fe-

minizmden etkilenenler arasında belirgin bir örtüşmenin varlığı ve sıklıkla birbirlerinden esinlenmekte oluşları dikkat çekicidir.

Temel varsayımların ve öncü ilkelerin, bugünkü akrabalık tartışmasını şekillendirir biçimde sorgulanması, akrabalığa dair pek çok varsayımımızın ve kabul edilmiş akrabalık teorisinin adamakıllı bir kısmının daha fazla muhafaza edilemez olduğunu göstermektedir. Ancak kendi içerisinde bu sorgulama, akrabalık çalışmasının gelecekte nasıl sürdürüleceği ile alakalı bir uzlaşım formülü henüz çıkartamadı. Seleflerimizin yaptıklarına dair güncel eleştirel tutumumuz kuşkusuz büyük ölçüde güvenilir olsa da ağırlıkla olumludan ziyade olumsuz niteliktedir. Yeni analitik söyleme adamakıllı bir talep var ve pek çok programlı beyan ortalıkta dolaşıyor. Ne var ki bu eleştirel seslerin ekserisi, disiplini bu yüzyılın ortasına kadar karakterize eden analitik güven ve kesinliği henüz yaratamadı. Yeni akrabalık düşünümleri, değerli olsalar da, şu zamana kadar bütünlükten uzak ve parçalara ayrılmış bir durumdalar ve kesinlikle açık ve öz yeni bir kuramsal formülasyona ulaşamadılar. Kurulmuş akrabalık teorisine dönük eleştirel tutumun özellikle geleneksel antropolojik akrabalık anlayışının yapısökümüyle ilgilendiği dikkate alındığında, tek bir yeni monolitik akrabalık teorisi belki de ulaşılabilir değildir. Ancak eskiden var olan analitik kesinliği, farklı insanların, akrabalık dediğimiz ilişkileri nasıl kavramsallaştırdıklarına dönük daha başarılı bir anlayışa ulaşabilmek uğruna kaybedersek elde ettiğimiz sonuç, kesinlikle, kayıp için tutulan bir yas olmaz.

Bugünlerde akrabalık çalışmalarında esas sorun görülen ve yenilikçi yollarla başa çıkılması gereken meselelerin yeniden tanımlanması, bir bütün hâlinde sosyal antropoloji disiplininin yeniden tanım ve yönleniminin bir parçası ve öğesidir. Bu akışkan durumda akrabalık hakkında yazmak ürkütücü bir iştir ve bu yapıldığında, önceden de olduğu gibi, mevcut antropolojik pratiğin dokusuna karşı yol alındığı gerçeğinden kesinlikle kaçılamaz. Yapısal işlevselciliğin altın çağında makbul bulunduğu gibi bu kitap da, toplumsal cinsiyet, yeniden üretim, birey, et-

nisite veya şimdiki antropolojik ilginin konusu her ne ise onun üzerinden ilişkilendirerek değil direkt tek başına akrabalıkla başlıyor. Antropoloji alanındaki değişen ilginin ortaya çıkarttığı yeni akrabalık anlayışlarına ne kadar dikkatimi verirsem vereyim modern akrabalık tartışmalarının neyi içerdiğinin ve mevcut anlaşmazlık ve sorunların neler olduğunun taslağını çıkarmaktan fazlasını yapamıyorum. Bu ihtilaflar ve sorunlar elbette durduk yere ortaya çıkmıyor. Bunlar, yeni sorular ortaya atıldığında, tatmin edici bir şekilde çözüme kavuşturulacak yerde bir kenara bırakılmış olan daha önceki bir dolu çekişme ve anlaşmazlığa dönük tepkilerdir aslında. Yine de bugün bize ilham veren sorun ve anlaşmazlıkların anlaşılır olmasına karşı bir arka plan oluşturduklarından ilerleyen metinde onlarla ilgileniyorum. Güncel sorunların esasen neye dönük ciddi bir tepki ile nereden ortaya çıktığını bilmek kanaatimce bunların eleştirel değerlendirilişi için gerekli bir ön şarttır. Tarihsel ortaya çıkışlarının bağlamı ile görüldüklerinde, geçmişin ihtilaflarının akrabalık çalışmasını sosyal ve kültürel gerçekliğin hayati bir boyutu kılacak yeni pozitif bir yaklaşım esinleyebileceğini umut ediyorum. Akrabalık, insan topluluğunun organizasyonuna dair kuramsal tartışmanın ve etnografik betimlemenin merkezindeki yerini belki de sonsuza kadar kaybetmiş olsa bile ister sözüm ona basit ister modern endüstriyel toplulukların yaşamının hâlâ anlamlı bir parçası durumundadır. Bu sebeple, antropolojik araştırmanın gelecekteki gündeminden kesinlikle topyekûn düşmeyecektir.

Bu kitap, akrabalık çalışmalarının eksiksiz bir tarihsel haritasını çıkartmayı ve akrabalık, soy ve evlilikle ilgili bir yığın meselenin, geçmişte de uzun uzun tartışılmış teknik sorunları üzerine eleştirel yorumlar iletmeyi amaçlamıyor. Diğer akrabalık ders kitapları bunu hâlihazırda yapıyor ve şimdiki, onların yerine geçme çabasından ziyade onları tamamlayıcı olarak görülmelidir. Bugünün akrabalık çalışmasındaki sorunları anlamanın bir arka planı olarak geçmişin tartışma ve anlaşmazlıklarına, elbette en mühim bulduklarıma, odaklandım. Söylemeye bile gerek yok;

yoğunlaştığım sorunların seçimi kendi kuramsal ve epistemolojik eğilimimin yansımasıdır.

1. Öncü İlkeler

Kabul görmüş antropolojik irfana göre, akrabalık, insan olmanın en temel özünü sunmakta ve tüm topluluklarda 'insanları akraba olarak birbirine bağlayan ağlar, görünüşe göre evrensel mahiyette tanınmakta ve sosyal bir önem teşkil etmektedir' (Keesing 1975: 14). Bu, tüm insan topluluklarında bazı kişilerin kendilerini birbirlerine diğerlerine kıyasla daha yakın gördükleri ve bu karşılıklı yakınlığın, girdikleri çok sayıda ve çeşitli ilişkinin temelinde yer aldığı veya bu ilişkilere belli bir meşruiyet ya da rasyonalite kazandırdığı anlamında kullanıldığı sürece itiraz edilemez bir iddiadır. Kendilerini birbirleri ile bağlantılı görenler ile o kadar da bağlantılı bulmayanlar arasındaki fark, hakların, görevlerin, rollerin ve statülerin başka biçimlerde dağıtılıyor oluşunun temelinde yer alır. Bu hâliyle hakikaten farklılık yaratan bir farktır bu. Ancak, insanların kendilerini neden bağlantılı gördüklerinin kültüre özel sebeplerini ve bağlantılı olarak gördükleri ile görmedikleri arasına çizgi çekmenin hâlihazırdaki farklı yollarını göz önüne aldığımızda kabul gören irfan problemli gözükmeye başlar.

Üreme ve Beslenme

Bazı insanların diğerlerine kıyasla kendilerini birbirlerine neden daha fazla bağlantılı gördüklerine dair açıklamaları, toplumdan

topluma değişir ama genellikle öz birliği kavramına dayanır (Pitt-Rivers 1973: 92): İnsanlar, kendilerini birbirleriyle karşılıklı olarak bağlantılı görürler çünkü ortak bir öz paylaşırlar ve bu özü paylaşmayanlarla aralarında bağlantı bulmazlar. Farklı topluluklarda insanlar aynı kanı, kemiği veya spermi paylaştıklarından kendilerini ilişkili addederler. Yalnız, aynı sütü emdiklerinden veya aynı yemeği yediklerinden dolayı da kendilerini bağlantılı görebilirler. Bu suretle, bazı topluluklar, bağlantılılığın belirleyici karakteristiği olarak üremenin üzerinde dururlar ve bazı bireyleri, aynı kanı, kemiği, spermi veya üreme sürecinde aktarılan başka bir özü paylaştıkları için karşılıklı olarak ilişkili görürler veya bunun yerine, çocuğun özünün bir kısmının, söz gelimi kemiklerin, babası ve başka bir kısmının, örneğin etinin, annesi tarafından yaratıldığını varsayarlar. Watson (1983) bu karşılıklı bağlantılılık mefhumunu 'doğal akrabalık' şeklinde isimlendirir. Başka bazı topluluklar ise beslenmeye vurgu yapıp kimi bireyleri, aynı sütü emme veya aynı besini alma sürecinde oluşan bir ortak öz sahipliğinden dolayı bağlantılı görürler. Watson, bu bağlantılılık biçiminden ise 'beslenme akrabalığı' şeklinde bahsediyor.

Yeni Gine'de çalışan pek çok antropoloğun dikkatine mazhar olan sorunlardan biri, ekseriyetle 'klan' olarak tarif edilen ve üyelerinin, kendilerini akrabalık bağları ile karşılıklı ilişkili gördükleri ve 'erkek kardeşler' veya 'aynı babanın oğulları' saydıkları grupların dışarıdan gelip yerleşenlerle hızlı ve tam bir birleşme içerisine girmeleri durumudur. Bena Benaların yeni yerleşenlere tam grup üyeliği statüsü bahşetme süreçlerini değerlendirirken Langness, 'grubun içerisinde ikamet etme gerçeğinin kendisi akrabalığı belirleyebilmekte ve kimi zaman da gerçekten belirlemektedir. İnsanlar, hâlihazırdaki mekânlarına ille de akraba oldukları için yerleşmezler; daha ziyade orada yerleştikleri için akraba olurlar' (1964: 174; vurgu kaldırıldı) demekteydi. Akabinde Andrew Strathern, yemeğin mekân ile akrabalık arasında arabulucu olduğunu ve klan toprağında büyüyen besini yeme-

nin, dışarıdan gelip yerleşenlerin diğer klan üyeleri ile paylaştıkları bir öz yarattığını öne sürmüştü.

> Klandaşlar bir biçimde atadan gelen soyları üzerinden bir öz paylaşırlar. Öz paylaşımlarının diğer bir yolu, klan toprağında yetişen yemeği tüketmelerinden geçer. Besin vücutlarını oluşturur ve babalarının sperminin ve annelerinin kanıyla sütünün hem rahimdeyken hem de küçük birer çocukken tedarik ettiği öz gibi, onlara öz verir. Dolayısıyla, sonradan yerleşenlerin evlatlarının ev sahibi grup ile özdeşleşmesi besin vasıtasıyla güçlenir. Besin, üreme gibi, öz yaratır ve hem yerleşimden kaynaklanan bir kimlik yaratımı hem de özellikle ebeveynlik ile ilişkilendirilen beslenme, büyüme, konfor ve dayanışma değerleri için dört dörtlük bir sembol oluşturur (Strathern 1973: 29).

Kişi, belli bir toplulukta insanları birbirine neyin bağladığına -veya akrabalığı neyin tayin ettiğine- dair kavramları tarif ederken, bu mesele ile ilgili yerel veya emik fikirlere başvurabilir. Ancak karşılaştırma amaçları doğrultusunda, geçerliliği sadece şu veya bu kültür ya da topluluk özelinde değil kültürler arası ölçekte olan analitik veya etik akrabalık fikrine gereksinim duyulur. Bu fikir, modern akademik akrabalık çalışmasının hemen başlangıcında, akrabalığı biyolojik aynı atadanlığa dair folk bilgi üzerinde temellendiren, bu akademik dalın kurucu atası Henry Lewis Morgan tarafından oluşturulmuştu. Modern akrabalık araştırmacılarının pek çoğu, türeme ilişkilerinin yani çocukların peyda edilmesi ve doğurulmasından türeyen ilişkilerin kabulüne dayanan sosyal bağlar sistemi şeklinde akrabalığı tanımlarken bu fikri açığa vururlar. Ancak, üyeleri akrabalığın besin boyutuna vurgu yapan ve insanların aynı sütü emdiklerinden veya aynı yemekle beslendiklerinden dolayı akraba olduğuna inanan topluluklar bu tanıma nasıl uyar? Akrabalık sistemlerinin, ya beslenme ya da üreme kavramlarının altını çizerek öz birliğine ulaştığını ifade eden Cucchiari, akrabalık kategorilerinin her yerde üremeye dair referanslarının bulunduğunda ve akrabalık sistemlerinin evrensel mahiyette beslenmeden ziyade bir üreme kültürel modeli olarak ifade edilebileceğinde ısrarcıdır:

> Yani ebeveynlerin daha ziyade çocuğu koruyan, besleyen ve büyüten kişiler olarak tanımlandıkları yerlerde bile bağlantı, türemeye dair bir tabirle ifadelendirilir. Örneğin, Navajo annelik fikri, çocuğu *ya* doğurmuş *ya da* yetiştirmiş kadınlardan birisi üzerine temelleniyor olsa da annenin yine de sadece kadın -en azından teorik olarak çocuk doğurabilir durumdaki bir kişi- olabildiğine dikkat edin. Oysa tamamen beslenmeye dayalı anne-çocuk ilişkisi modelinin hem erkek hem kadınları içermesi beklenebilirdi (Cucchiari 1981: 35; referans silindi).

Şu hâlde, beslenme bazı sistemlerde, örneğin yemek yoluyla, paylaşılan öz fikrinin yaratılmasına önayak olsa bile üreme mefhumu, akrabalık sisteminin aynı özü paylaşanlarla paylaşmayanlar arasında ve bölüşülen miktara göre özü paylaşanların kendi içlerinde bir ayrışıma ulaşması doğrultusunda öz birliği için vazgeçilmez görünüyor. Paylaşılan öz hakkındaki tüm kültürel kavramları analitik terimlere çevirmek, bu durumda, akrabalığın türemeye dair bir ilişkiler sistemi olduğu görüşüne liderlik ediyor.

Cucchiari, akrabalık sisteminin neden doğumdan kaynaklanan türeme ile ilgili ilişkilerin bir tür kültürel kabulü üzerine inşa edilmesi *gerektiğini* oldukça belirgin bir biçimde açıklıyor:

> Her alanı kuşatan genel bir karşılıklılık ile karakterize edilen ilkel topluluklarda *yalnızca* besin düşüncesi üzerine temellenen akrabalık sistemi, çekirdek birim içerisindeki kategorileri ortaya koyan -örneğin ebeveynleri yaşlı kardeşlerinden ayıran- sınırları bile açıkça çizemezdi. 'Ebeveyn' kategorisinin tanımlayıcı niteliği çocuğu doyuran ve ona bakansa, ebeveyn ve büyük ebeveyn çocuk bakımında iş birliği içerisinde olduğundan kuşaksal ayrım bile zayıflardı. Doğrusunu söylemek gerekirse, bütün kategoriler -ebeveyn, çocuk, kardeş ve eş- sınırları devamlı değişen semantik alanlar olmaya meylederdi ve sabitlenmiş bir ilişkiler dizgesi içeremezdi. Bu sebeple, üreme modelleri akrabalık sistemlerine, geniş sosyal kategorileri birleştiren bağımsız türeme noktaları -bir tür sosyal harita- sağlamak için gereklidir (Cucchiari 1981: 37; orijinal vurgu).

Cucchiari, üreme modellerinin akrabalık sistemleri için şart olduğunda ısrar eder çünkü bu modeller, akrabalığı diğer sosyal

ilişkilerden analitik olarak ayrı tutmak istiyorsak mantıken gereklidir. Bu mantıksal ön şart olmadan akrabalığı kolay kolay bağımsız bir sosyal ilişkiler alanı kabul edemeyiz. Cucchiari'yi bu kadar uzun, çoğu akrabalık kuramcısının üstü kapalı kabul ettiği bağımsız bir akrabalık alanı önerisi için mantıki şartın bu alanı, türeme ilişkilerinin tanınmasından doğan sosyal bağlar sistemi şeklinde tanımlamaktan geçtiği noktasını açıkça ortaya koyduğu için aktardım. Yemek yoluyla öz yaratımının bazı kültürlerin akrabalık tasavvurunda önemli bir rol oynadığının altını çizen antropologlar bile beslenme yoluyla öz yaratımını, evlat edinmeye -biyogenetik olarak ilişkili olmayan insanları sosyal anlamda bağlantılandıran yasal bir kurgu- benzeşik gördüler. Söz gelimi, Schieffelin Yeni Gine'nin Güney Dağlık Bölgesi'ndeki Kalulileri konu edinir:

> Kişinin annesi, onu dünyaya getiren kişiden ziyade besleyen kişi olarak düşünülür. Bir çocuğu doyuran kadın, bundan dolayı, bir süre sonra onun annesi ve çocukları da onun kardeşleri olarak düşünülmeye başlanır. Bu, özellikle çocuk evlendiği zaman aşikâr olur. Başlık parasının bir kısmına dönük iddialar kısmen birisinin 'çocuğa yemek vermeye' yaptığı katkı üzerinde temellenir. Evlilikten sonra, adam ve karısının annesi arasında bir kaçınma ilişkisi gözlemlenir. Herhangi bir sebeple kız özellikle annesinden başka bir kadın tarafından beslenmişse kaçınma bu kadını da içerecek biçimde, *gerçek anne* hayatta olsa ve aynı uzun-tek-oda cemaati içerisinde mevcut bulunsa bile genişletilir. Böylesi bir durumda *'doyurma' hemen hemen evlat edinme anlamına gelir* (1976: 64; vurgu eklendi).

Bu alıntı, çocuğu besleyen kadının çocuğun annesi olarak düşünüldüğünü ve muamele gördüğünü açıkça ortaya koyar. Ancak, Batı düşüncesinin evlat edinen anneyi çocuğun annesi olarak değerlendirip buna uygun muamele gösterse bile 'gerçek' anneyi yine de başka bir kadın olarak görmesi gibi, bu kadın da kişinin 'gerçek annesi' değildir. Schieffelin'e göre, Kaluliler arasında da Batıdaki gibi üreme yoluyla yaratılan bağlar ile sosyal kabullerden türeyen bağlar arasındaki ayrım korunur. Schneider

(1984) akrabalık çalışmasının eleştirisinde, türeme ilişkilerinin kabulüne dayalı sosyal bağlar sistemi şeklindeki akrabalık fikrini, 'İnsani Türeme Birliği Öğretisi' olarak isimlendirmiştir. Bu öğreti, ona göre, gözlemlenebilir gerçeklerin genelleştirilmesi değil, akrabalık kavramsallaştırmasının ön şartıdır ve dahası kültürden bağımsız veya kültürler arası uygulanabilir bir mantık üzerine inşa edilmemiş tam tersine Batının kültürel kabullerinde derinlemesine kök salmış bir ön koşuldur. Bu noktaya son bölümde tekrar döneceğim.

Bağımsız bir sosyal ilişkiler alanı olarak akrabalık, sosyal yaşamın diğer taraflarından kolaylıkla yalıtılabilen ve onlardan azade analiz edilebilen bir sosyal gerçeklik boyutundan çok daha fazlasıdır. Herhangi bir basit topluluğun sosyal aktivitelerinin tümünü çalışmanın akrabalık sistemini anlamaktan geçtiği antropolojinin nesillerdir saygı gören deyişidir. İnsanların kabul edip ayrımına vardıkları akrabalık bağları, kiminle evlenileceğini, nerede yaşanılacağını, çocukların nasıl büyütüleceğini, hangi atalara tapınılacağını, ihtilafların nasıl çözüleceğini, hangi toprağın ekileceğini, hangi mülkiyetin miras kalacağını, ortak çıkarların peşinde kimden yardım bekleneceğini ve daha birçok noktayı belirler. Peki antropologların geleneksel olarak çalıştıkları pek çok basit topluluk için tipik olan bu kişisel ilişkiler sistemi neden akrabalık ilişkilerinin dışında inşa edilemiyor? Akrabalık, barındırdığı tüm ilişkilerle, tam olarak neden böylesine devasa bir önem arz etmeli? Beattie, bu soruya izleyen şekilde cevap veriyor:

> Bütün insan topluluklarında, teknolojik bakımdan en basitlerinde bile, biyolojik ilişki kategorileri sosyal ilişkileri tanımlama ve düzenlemenin bir aracı olarak hazır bulunur. Kategorilerden bazıları farklı kültürlerde farklı tanımlanıyor olsa bile bu geçerlidir. İnsan her yerde erkeklerce peyda edilir ve kadınlarca doğurulur; çoğu toplulukta ebeveynlik bağı ve onun içerdiği karşılıklı bağımlılık ve destek bağları kabul edilir. Bu, diğer bağlantıların, örneğin kardeşler arasındaki ve büyükebeveynlerle torunları arasındaki, tanınmasına önayak olur. Dolayısıyla

> en basit topluluklarda dahi akrabalık, kişinin içine doğduğu insanları ayırmak ve onlarla ilişkilerini düzenlemek için el altında hazır tutulan bazı kategoriler sağlar. Aynı biçimde birincil öneme haiz cinsiyet ve yaş bir yana insanları sınıflamanın başka hiçbir yolu, insan olma hâline böylesine gömülmemiştir (Beattie 1964a: 94).

Akrabalığın genel kabul gören tanımı, insanların sosyal ilişkilerini düzenlerken evrensel mahiyette aralarındaki biyolojik ilişkileri araçsallaştırmakta oldukları şeklindeki bu varsayıma dayanır. Modern akrabalık çalışmalarının kurucusu Morgan, Eski Toplum (1877) eserinde, insani sosyal organizasyonun evriminin ilk aşamasında ensest tabusu kavramının olmadığı tahmininde bulunmuştu. Ebeveynler ve çocuklar arasındaki evlilik yasağının kademe kademe kabulü ile bu orijinal 'ilkel rastgele cinsel ilişki' aşamasından 'aynı atalı aile'ye geçildi. Bu, erkek ve kız kardeşlerin karşılıklı evlenmesi üzerinde temellenen bir gruptu. Bu evlilik tipinde çocuğun gerçek biyolojik babasının kim olduğu bilinemiyordu ve Morgan'ın soyu tükenmiş bu insani çiftleşme biçiminin kalıntısı olarak değerlendirdiği akrabalık terminolojisi de bunu teyit etmekteydi. Morgan böylesi bir terminolojiyi, ebeveyn kuşağının bütün akrabalarının aynı terimle isimlendirildiği ve terminolojinin sadece erkek ve kadınlar için ayrıştırıldığı Havai'de buldu. Bu, aynı terimin kişinin babası, babasının tüm erkek kardeşleri ve babasının kuşağının aynı soydan gelen bütün erkek akrabaları (babanın ebeveynlerinin kardeşlerinin oğulları veya babanın büyük ebeveynlerinin kardeşlerinin torunları gibi) ile, aynı zamanda, annenin erkek kardeşleri ve annenin aynı soydan gelen diğer erkek akrabaları için kullanılması anlamına geliyordu. Aynı biçimde, kişinin sadece kendi annesi değil annesinin bütün kız kardeşleri ve aynı soydan gelen diğer kadın akrabaları ile babanın bütün kız kardeşleri ve babanın tarafından aynı soydan gelen diğer kadın akrabalar, aynı terimle isimlendiriliyordu. Annenin erkek kardeşlerinin baba için kullanılan terim ile adlandırılıyor olması, Morgan'a göre, onların önceleri hep birlikte çocuğun babası olmuş olmaları gerektiğini

ve bunun da sadece erkekler kız kardeşleri ile evlendiği ve onlara cinsel erişimleri bulunduğu takdirde mümkün olduğunu gösteriyordu. Annenin kız kardeşleri kişinin annesi ile aynı terimi paylaşıyorlardı çünkü her biri onun babasının karısı idiler. Havai sistemindeki diğer akrabalık terimleri de bu tahmini destekliyordu. Havai'de bir erkek sadece kendi çocuklarını değil tüm erkek ve kız yeğenlerini de oğulları ve kızları olarak adlandırıyordu. Bu bir kez daha, Morgan'a göre, erkeğin bütün kız kardeşlerinin kendisinin ve eş zamanlı olarak tüm erkek kardeşlerinin karısı olmaları yüzündendi. Bu kadınlar onun karısı iseler demek ki mantıken onların bütün çocukları da eşit biçimde onun çocukları idi. Aynı akıl yürütme uyarınca kişinin kendi kuşağındaki bütün erkek ve kız kardeşlerini işaretleyen aynı terimler tüm kuzenleri için de kullanılıyordu.

Van Gennep, Morgan'ın farazi 'aynı atalı aile'sinde, Morgan'a göre, var olması gereken biyolojik babalıktan haberdar olmama fikrini ilk eleştiren kişiydi ve bu minvalde *sosyal akraba* ile *fiziksel akraba* arasındaki temel ayrıma işaret etmişti. Fizyolojik babalıktan bihaber oldukları bildirilen Avustralya yerlileri arasındaki aile çalışmasının başında Malinowski, biyolojik akrabalık ile onun sosyal veya kültürel kavramsallaştırılışı arasındaki farkı açıkça ortaya koymuştur. Malinowski, sosyolojik aynı atadanlık kavramının 'aynı kandan gelen fiziksel bir bağ değil onun sosyal kabul ve yorumu' (Malinowski 1913: 182) olduğunu belirtir. Açıkça ortaya koyduğu şekliyle aynı atadanlık 'belirli bir toplulukta üreme gerçeklerinin nasıl ele alındığı ile ilgili kolektif fikirlere dâhil olan ilişkiler setidir' (1913: 179). Schneider, üremeden kaynaklanan biyolojik bağların sosyal kabulünden gerçek veya varsayılı biyolojik ilişkilerin sosyokültürel boyutlarına doğru vurguda vuku bulan bu geçişi, Morgan'dan bu yana akrabalık çalışmalarındaki başlıca değişim olarak değerlendirir (Schneider 1984: 54). Antropologlar, bu geçişten beri, mesele edilen üreme ilişkilerinin biyolojik değil sosyal ilişkiler olduğunu akrabalık öğrencilerine anlatmak için çok çaba sarf ediyorlar. Wagner'in

ifade ettiği hâliyle 'akrabalığın özü türemenin kendisinden ziyade türemenin *yorumlanmasıdır*' (1972: 611; orijinal vurgu). Yahut Lévi-Strauss'un kelimeleri ile 'akrabalık sistemi, kişiler arasındaki objektif soy veya aynı atadanlık bağlarında bulunmaz. O sadece insan bilincinde bulunur; gerçek bir durumun spontane gelişimi değil, rastgele bir temsiller sistemidir' (1963: 50).

Daha 1950'lerin sonu ve 1960'larda, akrabalık ilişkilerinin ne ölçüde kişiler arasındaki gerçek genetik ilişkiler üzerine temellenmiş olarak görülebileceği sorusu, Gellner'in belirsizlikten tam manasıyla arınmış felsefi ideal dil sorunu değerlendirmesinin tetiklediği 'akrabalığın doğası' tartışmasında yeniden ortaya çıktı. Gellner, akrabalık terminolojisinin inceleme için uygun bir yol sağlayabileceğini ve fiziksel ve sosyal akrabalığın mantıken ayrı olsa da pratikte ayrılmaz bir biçimde birleştiğini iddia etti (Gellner 1957: 235-6). Öte yandan, devamında bu görüş, akrabalığın ne hakkında olduğu sorununa farklı açı ve görüşlerden yaklaşan birçok akrabalık kuramcısını cevap üretmeye teşvik etmiş (Needham 1960b, Barnes 1961, 1964, Schneider 1964, 1965, Beattie 1964b, Buchler 1966) ve bunların tamamı, Gellner'in akrabalığın biyolojik doğasına dönük ısrarını bütünüyle yanlış yönelimli bulma noktasında hemfikir olmuşlardır (tartışmanın kritiği için bakınız Harris 1990: 27-39).

Akrabalık kuramcıları türeme ilişkilerinin biyolojik veya genetik bağlantıdan kaynaklanan ilişkiler olmadığında uzlaşırlar. Lakin yine de bu ilişkileri, çocuk doğurmak ve ortaya çıkarmaktan kaynaklanan ilişkiler şeklinde tanımlarlar çünkü onlara göre, bu insani üreme süreci, biyologların veya genetikçilerin söylediği şekliyle değilse de ilgili her toplulukta bilinir ve anlaşılır. Scheffler'in açıkladığı gibi 'herhangi bir akrabalık sisteminin temeli, kadınların çocuk doğurduğu gerçeğini, diğer bir deyişle insani üreme teorisini, izah etmek için tasarlanan folk-kültürel teoriye dayanır' (1973: 749). Bütün toplulukların, kadınların nasıl hamile kaldığına dair kendi teorileri vardır. Bu teoriler, kadın ve erkeğe üremede büyük ölçüde farklı roller isnat edebildik-

lerinden çocuk ve babası ile çocuk ve annesi arasındaki ilişkiye dair kavramlar toplumdan topluma bir hayli farklılaşabilir.

Baba-Çocuk Bağlantısı

Antropologlar, Malinowski'nin *The Family among the Australian Aborigines* çalışmasından bu yana, Roma hukukundan ödünç alınan genitor ve pater terimleri ile isimlendirilen iki tip 'baba' arasında ayrım yaparlar. Genitor, genetik baba yani 'nihayetinde yumurtayı dölleyerek çocuğu oluşturan sperma hücresini sağlayan' (Barnes 1961: 297) adam değildir ama topluluğun üyeleri tarafından çocuğun annesini hamile bıraktığına veya çocuğun ortaya çıkışına başka bir yolla katıldığına inanılan kişidir. Genitorun, idealde çocuğun genetik babasına karşılık geldiği Batıdakiler dâhil bütün topluluklarda, rolü, modern tıp belli vakalarda DNA testi yoluyla genetik babalığı onaylasa veya reddetse de, kültürel kurallar temelinde tahsis edilir. Babalığı belirlemede kültürel kuralların rolü, Norveç basınında geniş biçimde haberleştirilen ve Norveç televizyonunda özel bir belgesele konu olan yakın tarihli bir davada ayan beyan ortaya kondu. Dava, evli bir kadınla girdiği ilişki sonucunda onu hamile bırakan ve ardından çocuğa karşı olan ebeveyn sorumluluğunu üstlenmek isteyen ve ebeveynlik haklarını talep eden bir kişiye ilişkindi. Adam, çocuğun gerçekten babası olduğunu ispatlayabilmek için DNA testine tabi tutulmak istedi ama bunu yapması 1981 tarihli aile hukuku uyarınca, ki buna göre evli bir kadının doğurduğu çocuğun babası o kadının hukuken evli olduğu kişidir, mahkeme emri ile engellendi. Genetik baba ile genitor arasında ayrıma gitmenin önemini vurgulayan Barnes (1964), kanunların ve genetiğin bilgisi ile donanmış olanlar dâhil bütün topluluklarda, genitorun rolünün yerel üreme teorileri ve insanların meşru ebeveynler arasındaki cinsel birlikteliğe dair bilgi ve fikirleri temel alınarak belirlendiği gerçeğini örneklerle göstermek için modern toplumların babalık tayininde kullandığı çok sayıdaki resmî konvansiyona işaret etmiştir.

Genitordan farklı olarak pater, çocuğun onun üzerinden diğer insanlarla akrabalık iddiasında bulunabildiği sosyal kabul gören babadır. Çocuğun paterinin annesi ile evli olduğunu ispat edebilen kişi olduğunu belirten Roma hukuku prensibi veya 'çocuklar yatağın sahibi adama aittir' gibi deyimlerin işaret ettiği ilke pek çok toplulukta yasal babalığı atamanın temelidir. Güney Sudan'ın Nuerleri bu prensibi takip etmekle kalmayıp onu mantıki olasılıklarının sınırlarına kadar geliştirmişlerdi. Nuerler evliliği başlık mahiyetindeki sığırların aktarılması ile resmîleştirmekte ve pater her zaman sığırların, kadının akrabasına onun adı ile aktarıldığı kişi olmaktaydı. Her Nuer erkeği evlenmeli ve adını hatırlanır kılacak oğullara sahip olmalıydı. Ancak erkekler sıklıkla evlenmeden yaşamını yitiriyor, bazı evli erkeklerin sadece kızları oluyor veya oğulları henüz kendi evlilik düzenlemeleri tamamlanmadan ölüyordu. Böylesi durumlarda ilgili erkeğin adı ile kadınla bir kez daha evlenmek adamın akrabalarından birinin, genellikle küçük erkek kardeşin, göreviydi. Bu akrabalık sorumluluğu göz ardı edilirse ölü adamın hayaleti akrabasına dadanabilirdi. Bu evlilik tipinde kadının ve dünyaya getirdiği çocukların resmî kocası ve pateri, ölen akrabası namına kadınla evlenen ve cinsel ilişkiye giren adam değil ölü akrabasının 'hayaleti' idi. Erkek kardeşler yaşça büyüklük sırasına göre evlendiklerinden hayalet adına evlenen erkeğin kendisi vâris bırakmadan ölebilir ve diğer bir akraba bu defa onun için 'hayalet evlilik' yapmak zorunda kalabilirdi. Evans-Pritchard, Nuerlerde sayıca olağan evlilikler kadar hayalet evliliklerin de vuku bulmuş olması gerektiği tahminini yürütmüştü (1951: 109-11).

Nuerlerde kısır bir kadının da başlık sığırı tedarik etmesi ve diğer bir kadınla evlenmesi olasılık dâhilindeydi. Kadın-koca ardından bir erkek akrabası, arkadaşı veya komşusuna karısından çocuk peyda etmesi için ricacı olurdu. Kadın-koca, diğer kocaların sahip olduğu yasal hakların aynısına sahipti ve karısı rızasını almadan başka erkeklerle ilişkiye girerse tazminat talep edebilirdi. Karısından doğan çocukların tamamının pateriydi ve

onlar tarafından 'baba' olarak isimlendirilirdi (Evans-Pritchard 1951: 108-9).

Bazen yasal babalık, tayini belli ritüellerin uygulanmasına bağlıdır. Söz gelimi, Güney Hindistan'daki Todalar arasında bir kadının, ideali birbirine kardeş pek çok erkekle evlenmesi gelenektendi. Onlardan biri, ilk çocuğun doğumundan önce 'yay sunma' ritüelini icra ederek çocukların toplumsal kabul gören babası olurdu. Diğer kocalardan biri ritüeli yerine getirene kadar da sonraki bütün çocukların pateri, kendisi onlara hamile kalınmadan önce ölmüş olsa dahi, oydu (Rivers 1906).

Güney Hindistan Kerala'daki Nayar kastlarında bir kızın, çocuk doğurmaya müsait olgun bir kadın statüsüne erişmesi, ritüel damadın boynuna altın bir kolye (*tāli*) taktığı bir seremoniden geçmesi ile gerçekleşirdi. Bu seremoniden sonra kendi kastından veya daha yüksek uygun bir kasttan dilediği kadar erkekle cinsel ilişkiye girebilirdi. Hamile kaldığında uygun kasttan bir veya daha fazla erkek hem kadına hem de doğumun hemen ardından ebeye hediyeler vererek babalığı kabul etmek zorundaydı. Müsait zaman aralığında kadını ziyaret etmiş adamlardan herhangi biri bu hediyeleri vermekle mükellefti ve doğum ödemelerini yapmaya rıza gösteren bir adam çıkmazsa çocuk gayrimeşru sayılır, hem kadın hem çocuk kasttan atılır ve kadın için cenaze ritüelleri icra edilirdi (Gough 1961a: 358-61).

Viktoryen âlimlerin insan topluluğunun ilk evrim aşamalarında fizyolojik babalıktan habersiz olunduğu yönündeki spekülasyonlarının sonucunda (Bachofen 1861, Engels 1884, McLennan 1865, Morgan 1870, 1877) antropologlar, bazı toplumların üremede cinsel birleşmenin rolünden ve bununla bağlantılı olarak çocuğun oluşumuna erkeğin katkısından bihaber olma olasılığına ilgi gösterdiler. 1968 ve 1969 yıllarında *Man*'in[19] say-

19 Man, 1901'den 1995'e kadar bu isimle ve 1995'den sonra Journal of the Royal Anthropological Institute adıyla yayımlanan, belki de gelmiş geçmiş en etkili uluslararası sosyal antropoloji dergisidir. Antropolojinin Birleşik Krallık'taki klasik öncülerine beşiklik etmiş ve onların etnografik verilerini

falarında geniş çaplı bir tartışma başlatan (bakınız Barnard ve Good 1984: 170-4) meşhur bakire doğum makalesinde Leach, yerlilerin üremede erkeklerin rolünü dikkate almayan ifadelerinin, buna dair cehaletlerinin örneği veya gerçek bilgilerine dayanan nesnel beyanları şeklinde değerlendirilmemesi gerektiğini iddia etmiştir. Bu ifadeler daha ziyade sosyal dogma veya ideoloji olarak değerlendirilmeli ve yerlilerin fiziksel babalık gerçeği konusunda bilgisiz olduklarına değil bunu konu dışı bulduklarına yorulmalıdırlar. Fiziksel babalığın konuyla alakasının ideolojik reddi, ideolojik bakire doğum öğretilerinde veya klan ruhlarından gebe kalma inanışlarında ifadesini bulabilir (Leach 1966). Bu tarz inanışları tam manasıyla taşıyan topluluklara en iyi örnek bazı Avustralya Aborijinleri ve Melanezya'nın Trobriand Adalılarıydı. Trobriandlılar, çocuğun doğumunu, lagünün sularında güç bela yürürken kadının kafasından veya vajinasından bedenine giren ruha (*baloma*) dayandırıyorlardı. 'Ruh çocuk', her zaman ölümünün ardından Ölüler Adası'na göçmüş ve nihayetinde suda yüzerek dünyaya geri dönmüş olan kadının atalarından birinin reenkarnasyonuydu. Kadının hamilelik süresince âdet görmemesi kanının rahmindeki çocuğu besliyor olmasındandı. *Baloma* ruh, gebe kalmanın gerçek sebebi olmasına rağmen kadın sadece ruh çocuğun girebilmesi için kanalı '*açıldıktan*' sonra hamile kalabilirdi. Trobriandlılar bunu, genellikle cinsel ilişki ile sağlanmaktaysa da başka yollarla da icra edilebilecek basit bir mekanik işlem olarak görüyorlardı (Malinowski 1929: 179-86).

Bu üreme teorisine göre, anne ve çocuk aynı özü -kan- paylaşıyordu zira anne çocuğu kendi kanından ortaya çıkartırken babanın çocuğun özüne herhangi bir katkısı yoktu. Malinowski, bu durumdan hareketle, Trobriand babasının çocuğun akrabası değil sadece çocuğun annesinin kocası yani çocukla yalnızca evlilik bağı ile hısımlıkla ilişkilenen bir kişi olduğu sonucuna ulaş-

ve nihayetinde teorilerini aktararak, yani bir bakıma kurucu bir yayın örgüsü sunma suretiyle, disiplini sarmalamıştır. Klasik döneminden isminin değiştiği bugünlere prestijinden pek bir şey kaybettiği söylenemez.

tı. Trobriandlılar babayı, bu sebeple 'yabancı' veya 'dışarıdan' anlamına gelen *tomakava* terimi ile adlandırıyorlardı (1929: 50-7).

Trobriand Adalılar, soylarını anayanlı çizgiye dayandırırlardı, yani anne ile çocuk aynı alt-klandanken baba ve çocuk farklı alt-klanın üyeleriydiler. Trobriand Adaları'nda babalığın ve hısımlığın sembolik boyutlarını inceleyen Sider, babalık ilişkisinin yalnızca baba ve çocuk bağımsız bireyler olarak değil de kendi alt-klanlarının temsilcileri sıfatıyla ilişkilendiği vakit hısımlık ilişkisi olduğunu öne sürmüştür (Sider 1967). Trobriandlılar çocuğun anneye, erkek ve kız kardeşlerine veya anne üzerinden herhangi bir akrabaya değil her zaman babasına benzediğini savunuyorlardı (Malinowski 1929: 204). Babaya benzerlik bir yandan onun çocuğu kollarında beslemesinden veya onu dizleri üzerinde tutmasından, 'zira elleri çocuğun kakası ve çişi ile pislenir' (1929: 20-1) ve öte yandan karı koca arasındaki kişisel ilişkiden ileri geliyordu. Trobriandlılar bunu şöyle açıklıyorlardı: '[avuç içine] biraz yumuşak püre koy, elin biçimini alacaktır. Aynı şekilde koca, kadın ile birlikte kalır ve çocuk şekillenir' (1929: 207). Trobriandlılar baba ile çocuğun herhangi bir fiziksel öz paylaştığını düşünmediklerinden aralarında olası bir fiziksel bağlantı tasavvur etmeseler de cinsel ilişkinin cenine form kazandırma veya şekillendirme işlevi olduğu fikrindeydiler; bu sayede çocuklar görünüşlerinin bir yanıyla babalarına benziyordu. Sider (1967), paylaşılan görünümün bağlantılılığın sembolü olma düzeyinde kana benzediğini çünkü onun da, kişiden kişiye aktarılan ve babanın ölümü veya ebeveynlerin boşanması ile ortadan kalkmayan, istemsiz, değiştirilemeyen ve kalıcı bir nitelik olduğunu iddia etmiştir. Babanın ölümünden sonra ölü adamın akrabaları ve arkadaşları onun çocuklarını ziyaret eder ve bu sayede 'onlarda onun yüzünü görebilirlerdi' (Malinowski 1929: 207). Kan ve görünüm aynı bağlantılılık sembolü karakteristiğini paylaşırken hısımlığın sembolik boyutları istemle kurulan ve daimî ve değiştirilemez değil, ölüm veya boşanma ile sonlandırılabilir bir bağlantı üzerinedir. Trobriandlıların babanın üremedeki rolüne

dair fikirleri modern Batı toplumlarındaki mevcut görüşlerden ve biyoloji biliminin mütalaalarından tamamen farklı olsa da onların çocuk ve baba arasında herhangi bir türeme bağlantısı düşünceleri bulunmadığını zannetmek yanlış olurdu.

Anne-Çocuk Bağlantısı

Trobriandlıların üreme teorisi çocuğun fiziksel özüne bir şey katma konusunda erkeğe itibar etmezken başka bazı folk teorilerde bu defa kadınlar çocukların fiziksel veya ruhsal özüne hiçbir katkıda bulunmazlar. Bu tip teorilerin bazı Avustralya Aborijinlerinde (Montagu 1937), Antik Mısır'da (Barnes 1973: 68) ve bazı Melanezya topluluklarında bulunduğu bildirilmektedir. Söz gelimi Yeni Gine'deki Baruyalarda annenin çocuğun özüne bir katkı yaptığı düşünülmez. Kız veya oğlan fark etmeksizin çocuğun özü tamamıyla sperm kaynaklıdır. Annenin sütü bile, kadınla cinsel ilişkiye girdiği sırada kocanın sperminden yaratıldığından, dişil formdaki bir erkek öz olarak görülür. Bundan dolayı kadın sütüyle çocuğu emzirip büyütürken bile içinde kocası tarafından yaratılmış bir öz aktarmaktadır. Annenin bedeni, doğumdan önce vücudundaki fetüs erkek özü ile yaratıldığından ve doğumdan sonra çocuğun büyümek için bir kez daha erkeğin özü ile beslenmesinden dolayı yalnızca erkek özünü aktaran aracı bir kap görevi yapar (Godelier 1986). Madak (Clay 1977) veya Gimi (Gillison 1980) gibi diğer Melanezya toplulukları da, çocuğun bedeninin sadece babanın özünden oluştuğunu savunurlar. Gimiler annenin rahmini, yalnızca çocuğun gebelik süresince içerisinde 'barındığı' boş bir bambu kaba benzetir (Gillison 1980: 163). Benzer görüşler Batıda da eksik değildir. Buna bir örnek, erkeğin tohumu ektiği ve kadının tarla gibi görüldüğü Türk köylülerinin yaratılış kuramıdır. Kadınların hamilelik süresince rahimde kan ve doğumdan sonra süt formunda sağladığı besin, çocuğun büyümesini etkilese de yalnızca babadan gelmekte olan kimliğine tesir etmez (Delaney 1986: 496-7). Bu durum bir Türk köylüsü tarafından açıkça vurgulanmıştı:

> Buğday ekersen buğday alırsın. Arpa ekersen arpa alırsın. Tarla, türünü saptamadan yalnızca ürünü beslerken, ortaya çıkacak ürünün türünü belirleyen tohumdur. Erkek tohumu verir ve kadın tarla gibidir (Meeker, alıntılayan Delaney 1986: 497).

Gelgelelim sırasıyla ya erkeğin ya da kadının çocuğa fiziksel bir katkı yapmadığını ileri süren zıt iki kültürel görüş, basitçe birbirlerinin aynadan yansıyan imajları değildir. Bunları farklı kılan, ceninin rahimdeki gelişim döneminin ardından doğumun kadınlar tarafından gerçekleştirilmesidir. İnsanlarca her yerde tecrübe edilen ve sürekli gözlemlenen bu gerçek, anne ve baba rollerinin sosyal mahiyette belirlenim tarzını tümden farklılaştırır. Genitorun rolü daima belirsizken ve sadece belli kültürel kurallar ve inanışlar temelinde kararlaştırılırken dişil karşılığı -genetrixin rolü- belirli kültürel kuram ve inançlar temelinde değil doğal doğum gerçeği yoluyla belirlendiğinden her daim belirsizlikten uzaktır. Babalık ve anneliğin asimetrik kuruluşu, ilk başlangıç aşamasından beri antropolojik akrabalık teorisinin bir parçasıdır (Weismantel 1995: 691). Morgan'ın anaerkilliğin insan toplumunun evriminde babaerkillikten önce geldiği görüşü, orijinal ilkel rastgele cinsel ilişki ve ondan evrilen 'grup evliliği' şartlarında çocuğun babasının değil, sadece annesinin bilinebildiği ve dolayısıyla soyun izinin yalnızca dişi kanalından çizilebildiği varsayımını mantıksal olarak takip ediyordu. Annelik her zaman 'doğal' bir gerçek olarak ele alınırken baba sadece çocuğun annesi ile bağlantısı üzerinden tanımlanabilmektedir. Ayrıca Strathern'in işaret ettiği gibi 'burada yasallık meseleleri ile kafamız karışmamalı. Sözde 'doğal' baba da, babalığı evlilik yoluyla tesis edilen kanuni baba kadar anne ile 'sosyal' bağlantısını kanıtlamalıdır' (1992b: 149). Daha önce tarif ettiğim Norveç vakası, bunu doğrulamaktadır. Bu vaka, kanunlarda değişiklik yapılmasına dönük bir tartışma yaratmış ve Norveç Adalet Bakanlığı, çocuğun babası olduğunu iddia eden erkeğin bu iddiasının sınanmasına ve çocuğun annesi bir başka adamla evlilik

ilişkisi içerisinde beraber yaşıyor olsa da çocuğun genetik malzemesinin kendisininki ile karşılaştırılmasına izin verilip verilmemesini değerlendirmeye başlamıştır.

Baba yalnızca tahmin edilebildiği yani çocuğun annesi ile bağlantısı temelinde tanımlanabildiği için çocukla genetik bakımdan ilişkili addedilen genitora ve annesi ile bağlantısı üzerinden çocukla sosyal mahiyette ilişkilendirilen patere bölünebilirken anne ile çocuk arasındaki bağlantı gözlemlenebilen doğa kaynaklı bir ilişki olduğundan anneyi genetrix ve mater diye ayırmak gerekli görülmemekteydi. Babalık sosyal olarak inşa edilmişken annelik sosyal bir inşanın sonucu değil doğanın bir parçasıydı. Barnes'ın (1973: 59-61) ifadesiyle fiziksel annelik fiziksel babalıkta olmayan biçimde biyolojik hamilelik, doğum ve süt salgılama görüngüleri ile apaçık bir ampirik gerçekliktir.

Bu görüş Batılı üreme anlayışı ile adamakıllı örtüşebilir olsa da Strathern, annelik ve babalığın indirgenemezliği faraziyesindeki Batılı üreme ve beslenme fikirlerinin her yerde uygulanabilir varsayılamayacağını iddia eder (1988, 1992a). Fizyolojik annelik şüphesiz her yerde babalıktan daha görünür olsa da anneliği kesin ve açık ve babalığı daima yalnızca farazi ve sosyal bir inşa gibi gören Batılı görüş, üreme teorileri Batıdakilerden farklı topluluklar için bir anlam ifade etmeyebilir. Melanezya'nın çeşitli kısımlarından aktarılan üreme ve beslenme teorilerine göre bazen babalık da annelik kadar aşikâr olabilmekte ve annelik basitçe bir 'doğal gerçek' gibi tahayyül edilmeyebilmektedir. Misal Baruyalarda (Godelier 1986), Batılılara doğal görünen anne ve çocuk arasındaki ilişkiler durmadan inkâr edilir. Babalık ise anaerkilliği insan toplumunun evriminde babaerkillikten önce gelen bir aşama şeklinde tasavvur eden on dokuzuncu yüzyıl teorisyenlerinin varsayımlarından farklı biçimde çıkarımsallıktan uzaktır. Baruyalarda babalık kesin, annelik 'açıkça ikincil'dir (Jolly 1991: 55).

Nuerler için de aynısı söylenebilir. Genitor ve pater arasında

ayrım yapsalar ve genitor ile zürriyeti arasındaki bağlantıyı ayırt etseler de Nuerler, fizyolojik babalığa herhangi bir yüksek değer atfetmiyor, çocuk peyda etme biçimine sınırlı ilgi gösteriyor, velhasıl bu hususta dikkat çekecek biçimde ilgisiz kalıyorlardı. Onlar için önem arz eden nokta her çocuğun resmî bir babasının veya paterinin olması gerekliliğiydi (Evans-Pritchard 1951: 120). Paterin kimliği, çocuğu doğuran kadınla girdiği cinsel ilişki temelinde değil, kadının ailesine sığır transferi yoluyla kuruluyordu. Nuerlerin çocuklar hakkında konuşma biçiminden erkeklerin değil sığırların çocukları peyda ettiği zihinlerde canlandırılmakta gibiydi: 'Çocuklarımız' 'sığırlarımızın çocukları'dır *-gat ghokien*, demeye alışıktılar (1951: 22, 78). Sığır transferi ile sağlanan babalık ne çıkarımsaldı ne de herhangi bir anda bundan kuşkuya düşülmekteydi. Annelik çocuğun fiilî dünyaya gelişinde gözle görünürken babalık da sığırın dağıtımında görünür hâldeydi çünkü Nuerlerin devamlı ifade ettikleri gibi 'sığır ve çocuk bir yerde buluşmamalıdır' (1951: 120). Oğlanlar, anneleri ve genitorları olan erkeklerle domestik bir birlik içerisinde büyümekteyken tüm pratik anlamı ile genitorlarını babaları olarak görürlerdi. Yalnız bu durum ergenliğe ulaştıklarında değişirdi:

> Sürülere sahip yakın akrabası olan bir genç, kabul töreninden sonra genitorunun evinde yaşamaya hevesli değildir çünkü orada daima bir dereceye kadar yabancı görülürken paterinin evinde bulunmak doğumdan gelen hakkıdır: 'Annesini ve kendisini peyda eden adamı şimdi ve devamlı, bazen bir veya iki aylığına ziyaret edecektir fakat evi, ölü babasının evidir' (Evans-Pritchard 1951: 149).

Nuerler paterlerini içtenlikle 'gerçek' babaları olarak görüyorlardı. Bu hâliyle, babalık hakkındaki fikirleri Batıdaki hâkim görüşten farklıydı. Batıda, evlat edinilen çocuklar, biyolojik babalarını 'gerçek' babaları olarak görür. Nuer bir oğlan çocuğu ise babası saydığı genitoruyla büyüse de nihayetinde, annelikteki kadar aşikâr bir 'gerçek' babalık ile bağlı bulunduğu kişilere doğru çekilirdi.

Son zamanlarda Batıda da annelik ve babalık tasavvurundaki asimetrinin bu iki akrabalık bağının 'doğası'ndan değil kavramsallaştırılma şekillerinden kaynaklandığının giderek daha fazla ayırdına varıyoruz. Her ikisi de aslında birer sosyal inşadır (Scheffler 1991: 372). Bu önerme, yeni üreme teknolojilerinin sonuçları ile apaçık hâle gelmiş durumdadır. Yardımcı üreme mevcut değilken ve döllenme, gebelik ve doğumun ayrılamaması bakımından doğanın gerçekleri, eskiden olduğu gibi, bölünemezken yeni üreme teknolojileri bugün gebeliği doğumdan ayırabiliyor (Riviére 1985: 5). Yeni üreme teknolojilerinin ortaya çıkışı ile sadece çocuğun 'gerçek' babasının değil 'gerçek' annesinin kim olduğu (Warnock 1985: 37) yani kimin çocuğun genetrixi sayılacağı da kuşkulu hâle geldi. Taşıyıcı annelik hadisesinde, doğada bir bedende vuku bulan yumurtlama ve gebeliği ayırabilmek mümkündür (Strathern 1992a: 39) ve yumurta bir kadına rahim bir başka kadına aitse genetrixin kim olduğu sorusu kendiliğinden ortaya çıkar. Bu soru, Britanya'da 1980'ler boyunca süren yardımcı üreme tartışmasında dile dökülen, diğer pek çok meselenin yanında özellikle yumurtası kendi bedeninin dışında döllenen kadının mı yoksa döllenmiş yumurta rahmine yerleştirilen ve nihayetinde çocuğu doğuran kadının mı 'gerçek' anne veya genetrix olduğu sorununa dönük, birçok sorudan yalnızca biriydi (Strathern 1992a: 53). Sonuçta kimin çocuğun genetrixi sayılacağı kanun tarafından tanımlanmalıdır. Dolayısıyla genetrix : genitor bir tür doğa : kültür karşıtlığı değildir (Barnes 1973). Genitor ve genetrixin ikisi de doğanın gerçeklerini çağrıştıran kültürel inşalardır.

Yeni üreme teknolojileri, önceden var olan döllenme, gebelik ve doğum bölünemezliğinden çok daha karmaşık ayrılışların da ihtimal dâhilinde olduğunun fark edilmesini sağladı:

> Doğurgan ama bir sebeple doğuramayan bir kadın ile kısır bir koca vakasını alın. Kadının yerinden çıkarılan yumurtası bir donörün spermi ile birleştirilebilir ve bir taşıyıcıya ekilebilir. Burada mevzuya dâhil dört kişiye sahip olurduk: muhtemel bir

> sosyal baba ve onunla evli bir genetik anne artı (büyük olasılıkla bilinmeyen) bir genetik baba ve gerçek bir genetrix veya doğum annesi. Kişi, olasılıklar etrafında dönebilir; en acayibi bilinmeyen bağışçılardan gelen sperm ve yumurtaların dışarıda döllenmesi, sonra bir taşıyıcıya ekilmesi ve taşıyıcının sonunda ortaya çıkan çocuğu (muhtemelen kısır) iki diğer sosyal ebeveyne evlatlık olarak teslim etmesi: birbiriyle cinsel ilişki yaşamamış beş kişi. Çocuk, dondurulmuş sperm ile ölü bir adamın ve dondurulmuş ceninlerle çoktan ölmüş ebeveynlerin çocuğu olarak doğabilir. Ölü ebeveynlerin dondurulmuş sperm ve yumurtalarının birleştirilmesi ile çocuklar teknik olarak yetim doğacaklardır (Fox 1993: 120; vurgular silindi).

Batı akrabalık tasavvuru, paylaşılan biyogenetik öz üzerinedir ve yalnızca bu özün neliği değil kimin onu paylaştığı ve kimin paylaşmadığı da nihayetinde biyoloji bilimi ile karara bağlanır. Schneider, bilim adamlarının biyogenetik bağlantılar hakkında gelecekte yapabilecekleri olası keşiflerin akrabalığa dair bilgimizi tayin edebileceğine işaret etmektedir (1980: 23). Marilyn Strathern'e göre bu 'kehanet, üreme modeli bakımından gerçekleşebilir görünüyor'. Yalnız Strathern kuşku içeren bir not da ekliyor: 'Fakat sonucun akrabalık olacağından emin değilim' (Strathern 1992b: 177). Gelecekteki gelişmelere ve bunların sosyal sonuçlarına dair cüretkâr tahminlere girmeden yeni üreme teknolojilerinin ve bunların uzmanlar ve halk nezdinde yarattığı tartışmaların antropolojik akrabalık çalışmasında önemli neticeler doğurduğu açıktır. Bunun sebebi bu tartışmaların, akrabalık araştırmasını kavramsallaştıran ve en başından beri ona kılavuzluk eden Batı kültürünün akrabalığa dair özel varsayımlarını düpedüz açığa çıkartmasıdır.

Babalığın ve anneliğin ele alınışında bahse konu algılanan asimetri daha fazla savunulabilir değilse paterin dişil karşılığı materin yani çocuğun üzerinden diğer insanlarla akrabalık bağları iddiasında bulunduğu toplumsal kabul gören annenin rolüne ne demeli? Fortes, kısır Rachel'ın yanındaki hizmetçi kadın Bilhah'ı kocası Jacob'a gönderdiği ve Bilhah'ın doğurduğu

çocuğun Rachel'ın sayıldığı İncil'e dayanan bir hikâye aktarır (Fortes 1969: 256). Karayipler'deki Cayman Adaları'nda ebeveynlerinin evinde kalan kız kendi çocuklarının 'kız kardeşi' olur ve bu çocuklar onun annesinden kendi 'anneleri' olarak söz ederler (Buchler 1966). Doğum gerçekleri kültürel manipülasyona kapalı bir doğal sürecin sonucunda genetrixin kimliğini saptamayı olanaklı kılsa da çocuğun genetrixinin gerçekte kim olduğunu öğrenmenin sorun teşkil edebildiği durumlar da vardır. Bebekken bir başkası ile değiştirilmiş çocuklar veya doğum evlerinde karıştırılmış bebekler ile ilgili hikâyeler bu muğlaklığa işaret eder. Annenin statüsünün özel bir sosyal önem arz ettiği durumlarda böylesi bir belirsizliği bertaraf etmek için özel çabalar sergilenebilir: Bir yüksek mahkeme görevlisi çok yakın zamana kadar İngiltere'deki tüm kraliyet doğumlarına tanıklık etmeliydi (Bock 1969: 88). Bu vaka ve hikâyeler, mater ve genetrixin rolleri arasındaki ayrımın kültürel mahiyette kararlaştırıldığını gösterir. Tuhaf gelebilir ama antropologlar çalıştıkları toplumlarda pater ve genitorun rolleri üzerinde enine boyuna mesai harcamışken mater ve genetrixin eş değer rolleri hakkında neredeyse hiç yorum yapmamışlar ve bu iki rol arasındaki ayrım, akrabalık kuramcılarının geliştirdikleri hemen hemen hiçbir fikrin nesnesi olmamakla kalmamış onların ilgisini dahi çekmemiştir. Anne ve çocuğu arasındaki öz paylaşımı fikri pek çok insan tarafından yadsınsa ve anne-çocuk bağlantısının sosyal anlamı kültürler arası bir hayli değişkenlik gösterse de antropologlar, 'babalıktan bihaber olma' varsayımlarına paralel fiziksel, biyolojik veya fizyolojik annelik dâhil 'annelikten bihaber' insanların var olduğuna hiç ihtimal vermemişlerdir (Scheffler 1991: 372). Akrabalık kuramcıları genellikle anne-çocuk (veya daha doğrusu genetrix-çocuk) bağlantısının 'kültürel bir evrensel' olduğunu ve 'her akrabalık sisteminin çocukları kadınların doğurduğu gerçeğini izah etmek için tasarlanan bir folk-kültürel teoriye dayandığını' (Scheffler 1973: 749) farz etmişlerdir. Van Baal aynı görüşü gözünü karartıp 'annelik tüm akrabalığın temelidir' (1975:

79) şeklinde ifade eder. Bu anlayışın sebebi anne-çocuk bağının, insan biyolojisinin müşterek unsurlarından doğması ve evrimin bir sonucu olarak insanlarca paylaşılan biyolojik bir miras gibi görülmesidir. Günümüz primatlarının sosyal organizasyonuna dair araştırmalar, sürülerdeki dayanıklı gruplaşmanın, bütün değişkenliğine rağmen, anne ve yavrusu arasındaki birliktelikte yattığını göstermektedir. Buradan hareketle Freeman, 'akrabalığın, her birimizin duygusal yaşamında gayet merkezî olan bu temel bağın genişlemesi ve bir biçimde yeniden canlandırılması' olduğunu ve 'akrabalık sistemlerinin bebek ve yaşamının ilk yılında onu en yakından besleyen yetişkin, normal olarak anne, arasındaki samimi biyopsikolojik bağlanmaya dayandığını' (Freeman 1974) iddia etmiştir. Bu noktada Freeman evrensel 'annelik etme' tecrübesini aciz bebeğin biyolojik hayatta kalımı için gerekli gören çok sayıda akrabalık kuramcısının görüşlerini gayet yerinde özetler (Fox 1967, Fortes 1969, Goodenough 1970, Keesing 1975). Bu görüş en kısa ve öz bir şekilde Barnes tarafından formüle edilir:

> Doğadaki anne-çocuk ilişkisinin yalınlığı gözle görülür ve bireysel hayatta kalım için zaruridir. Bebek, anne-taşıyıcılar ile bağ kurmada özgür olabilir ama toplumların çoğu doğurduktan sonra annenin bebeğe tepkisinin en azından bir dereceye kadar kalıtsal ve genetik bir belirlenmişliği olduğunda hemfikir gibidirler. Bu yüzden fiziksel ve ayrıca sosyal annelik ilişkisi her zaman kültürel bakımdan ayırt edilir ve sosyal bakımdan kurumsallaştırılır (1973: 73).

Doğa diye isimlendirdiğimiz gerçek dünya onu sosyal inşa ediş biçimimizden bağımsız var olduğundan 'kültürel annelik doğal ilişkinin ahlaki bakımdan zorunlu yorumlanışıdır' ve 'annelik kavramımız, rahimdeki yaşantılarımızda ve hâlâ büyük oranda doğanın yaratıkları olduğumuz küçük birer çocukken [babalık kavramımızdan daha fazla] bağlayıcıdır' (Barnes 1973: 73).

Fox yakın zamanda anne çocuk arasındaki bağa dair, psiko-

fiziksel etkileşimlerinin aralarındaki yoğun duygusal bağlantıya kaynaklık ettiği yönündeki bilimsel araştırma sonuçlarını özetledi. Karşılıklı anne-çocuk bağı hamilelik sırasında başlar ve doğumdan sonra gelişmeye devam eder (Fox 1993: 68-89). Fox, fizyolojik ve psikolojik araştırma sonuçlarını onaylayarak şunu söylemektedir:

> Söz gelimi çekirdek ailenin yüce bir 'doğal' oluşum değil basitçe bir tür kurumsal olasılık olduğunu ileri sürenlere katılabilirim. Aynısını otuz yıldır veya daha da uzun zamandır ben de söylüyorum. Fakat memeli davranışını araştıran bir kişi olarak 'anneliğin', anlamı bağlama bağlı benzer bir inşa olduğuna katılmamaya mecbur kalırdım. İlk tahminim, memelilere etraflıca bir bakışın bizi, genlerin kaynağı ne olursa olsun, genetrixin hakikaten çocuk rahimdeyken ve ardından doğumda çocukla bir bağ kurduğu ve bu yüzden onu 'doğal' biçimde sahiplendiği sonucuna götürdüğünü söylerdim (1993: 121-2).

Mevzu belki de hakikaten budur. Yalnızca insanlar kültüre sahiplikleri ile diğer memelilerden ayrılan memelilerdir ve kültürün '128 milyon yıllık memeli evriminin, 72 milyon yıllık primat ve 5 milyon yıllık hominid evriminin' (Fox 1993: 73-4; ayrıca bkz. Fox 1967, 1973) sonucu olan görünürdeki 'doğamıza' kuvvetli bir biçimde burnunu soktuğunu ve sıklıkla etkin bir şekilde ona baskın çıktığını gösteren yeterli sayıda kanıtlayıcı örnek mevcuttur. İnsanlar, üremeyi şu veya bu yolla yüzyıllardır kontrol edebilen ve istenmeyen gebelikleri sonlandırma kabiliyetine sahip tek memeli olmakla kalmaz aynı zamanda yalnızca annenin ölümü veya çocuğa bakamaması durumu ile sınırlamaksızın bebek katlini veya evlat edinmeyi gerçekleştirirler. Davranışları salt biyolojileri tarafından belirlenseydi tüm bu farklılıkları hayata geçiremezlerdi. Anne ve çocuğu arasındaki bağ bir biyolojik belirlenmişlik arz etse bile insanlar pek çok pratikleri ile bu bağın kırılmaz olmadığını mütemadiyen gösteriyorlar.

Anne-çocuk bağını 'doğal bir gerçek' gibi ele alan tavır, ka-

dınların tabii nitelikleri ve cinsel yeniden üretimdeki doğal rollerine dair varsayımlarda kök salmıştır. Şimdilerde bu varsayımlar ağırlığı biyolojinin kader olmadığını kabul ettirmeyi hedefleyen feminist yazın tarafından saldırıya uğruyor (Sacks 1976, 1979, Schlegel 1977, Leacock 1978, Caulfield 1981). Feminist yazarlar, doğal bir ilişki gibi görmeye alıştığımız her ne varsa bunun doğal dünyayı ön yargısız anlamamızın değil evrensel cinsiyet asimetrisine dair kültürel varsayımımızın bir sonucu olabileceğini iddia ediyorlar:

> İster biyolojik ister cismani, kendi içerisinde sosyal sonuçları veya kültürel anlamları bulunmayan 'gerçekler' yoktur. Cinsel birleşme, hamilelik ve doğum, aynı annelik ve babalık yapma, yargılama, hükmetme ve tanrılarla iletişme gibi biçimi, sonuçları ve anlamları her toplumda sosyal olarak inşa edilen kültürel gerçeklerdir (Yanagisako ve Collier 1987: 39).

Anne ve çocuk arasında doğallıkla vücut bulan etkin bağ varsayımı, bütün topluluklarda başkalık gösterdiği düşünülen farklılık yaratımının sebebi olarak, insani üreme sürecinin nasıl seçilegeldiğini açıklaması gerekirken buna kesin gözüyle bakmakla yani açıklaması gerekeni verili saymakla eleştirilmektedir. Bu eleştiri çizgisi feminist antropolojinin bütünlüklü gelişimi neticesinde ortaya çıktı. Feminist antropoloji, toplumda kadınların pozisyonunun anlaşılmasına dair orijinal merakından tedricen kadınların rolleri ve tecrübelerindeki çeşitliliğin çalışılmasına ve nihayetinde belli topluluklarda cinsiyet inşasının anlaşılmasına dönük bugünkü ilgisine geçiş yaptı. Bazı yazarlara göre, 'cinsiyet ve akrabalık çalışmasına bir sonraki katkısı erkekler ve kadınlar arasındaki farklılığı sorgulamak' veya '"erkek" ve "kadın"ın, ilişkileri her yerde biyolojik farlılıkları tarafından yapılanan doğal insani kategoriler olduğu yönlü varsayımı sorgulamak olmalıdır' (Collier ve Yanagisako 1987: 7). Bu yaklaşımın problematik bulduğu nokta

> Kültürümüzün kadınlar ve erkekler arasındaki temel farklılıklar şeklinde tanımladığı ve dolayısıyla aralarındaki münase-

> betin temelinde gördüğü üreme fonksiyonlarındaki muayyen biyolojik farklılığın diğer topluluklar tarafından da kültürel kadın ve erkek kategorilerini oluşturmak için kullanılıp kullanılmadığıdır (Yanagisako ve Collier 1987: 48).

Bu tip bir eleştiri kadınlar ve erkekler arasındaki biyolojik farklılıkları reddetmez. Fakat bu kabulün, 'kadın' ve 'erkek' kategorilerinin kültürel inşasının tüm topluluklarda bu farklılıklar temel alınarak yapıldığını kabul etmek anlamına gelmediğini savunur. Sorgulanan nokta, cinsiyet kategorilerindeki bütün gözlemlenebilir kültürel çeşitliliğin, sadece aynı doğal gerçeğin farklı ayrıntılandırılmasından ibaret olduğu varsayımıdır. 'Kadın' ve 'erkek' kategorilerinin farklı topluluklarda değişik şekillerde tanımlandığını idrak ettiğimiz an kadınlar ve erkekler arasındaki farklılığın doğada temellendiği varsayımı sorgulanmaya açık hâle gelir. Anne-çocuk bağının farz edilen doğallığı, annenin sağladığı bakımın çaresiz bebeğin biyolojik hayatta kalımı için şart olduğu ve hâliyle insanların bu gerçeğe her yerde kültürel bir mana yükledikleri varsayımı üzerinde yükselir (Yanagisako 1979: 197). Ancak bu varsayımın ta kendisi, cinsiyetin ve kadınların tecrübelerinin kavramsallaştırılma çeşitliliğinin farklı ekonomik, siyasal ve kültürel organizasyon biçimlerine bağlanılabilir olduğuna dair giderek artan kanıtlar tarafından sorguya çekilmektedir. Cinsiyet ideolojilerine dönük araştırma, 'anneliğin' evrensel mahiyette aynı biçimde yorumlanmadığını ve farklı cinsiyet ideolojilerinin onu farklı vurgularla yüklediğini belirtmektedir (Rosaldo ve Atkinson 1975, Rosaldo ve Collier 1981). Dadı, sütanne ve üvey anne vakaları da (Boon 1974, Drummond 1978) anne-çocuk bağının doğaya içkin olduğu varsayımının daha müphem görünmesini sağlamaktadır. Bunlar sözü edilen bağın doğallığının nihayetinde kültürel olarak kurulabildiğini ve böylece sağduyu ile tecrübe edilebildiğini göstermektedir. Durum gerçekten de bu ise çoğu akrabalık kuramsallaştırmasında öne çıkan anne-çocuk bağının insanların primat doğasında kök saldığı ve bu sebepten kültürlerin sadece uyum sağladıkları ama değiş-

tiremedikleri bir sabitlik arz ettiği yönündeki varsayım, yeniden değerlendirilmeye ihtiyaç duyacaktır.

Temel Akrabalık Birimi

Akrabalığın türeme ilişkilerinin kabul edilmesine dayalı bir sosyal bağlar sistemi olduğunu ifade etmek genel manada kolay olsa da kimi topluluklardaki çocuğun tüm özünün sadece anneden geldiği iddiası, bazılarının sadece babaya işaret etmesi ve kimilerinin her iki ebeveynin de bu öze katkı yaptığı görüşü karşısında, mevcut tüm akrabalık sistemlerinin merkezinde yer aldığı evrensel mahiyette tahayyül edilen *hangi* özel türeme ilişkilerinin altının çizilmesi gerektiğine dair kuramsal bir problem ortaya çıkar.

Akrabalık teorisyenleri bu problemle ilgili iki pozisyon benimserler. Çocukları kadınların doğurmasını doğal bir gerçeklik olarak hiçbir topluluğun reddetmediği kabulünden yola çıkarak Fortes, yerel üreme teorilerine bakılmaksızın, 'anne çocuk çiftini' 'tüm insani varoluşun eşsiz ve yadsınamaz kaynağı' (1978: 21) olarak değerlendirir ve aynı zamanda 'akrabalık sistemindeki merkezî konumu ... anne, çocuk ve çocuğa sebebiyet veren kişi etrafındaki ilişki kümelenmesine' (1978: 21) isnat etse de 'ilkel topluluklarda domestik ilişkiler alanının genellikle anne ve çocuklarını içeren bir nüve etrafında düzenlendiğini' (1958: 8) iddia eder. Adams (1960), Bohannan (1963: 73) ve Goodenough (1970: 18), kadın ve ona tabi çocuklarını, bütün toplumlarda yer alan 'çekirdek' veya 'basit' ailesel grup olarak değerlendirir. Bu pozisyon en açık biçimde 'anne-çocuk bağını kaçınılmaz ve aleni' (1967: 40) sayan ve tüm akrabalık sistemlerindeki 'temel birimi' 'nasıl hamile kalmış olursa olsun anne ile çocuklarından' (1967: 39) mürekkep gören Fox tarafından formüle edilmiştir. Çocuğun genitorunun bu temel birime eklemlenmesi oldukça değişkendir. Kadının kocası ve çocuklarının babası sıfatıyla eklemlendiğinde sonuç, farklı isimlendirilişleri ile çekirdek aile, temel aile, hususi aile veya evlilik ailesidir. Yalnız bazı toplumlarda bu tarz bir eklemlenme hiç yoktur. Nayarlarda *tāli* ritüelinden

geçen kadın, kardeşlerinden, annesi ve onun kardeşlerinden, annesinin kız kardeşlerinin çocuklarından ve olasılıkla anne tarafından büyükannesinden, bu büyük ebeveynin kardeşlerinden, kız kardeşlerinin ve kız kardeşlerinin kızlarının çocuklarından oluşan doğum evinde yaşamaya devam ederdi. Kadının erkek kardeşleri, çocuklarının tedarikçisi ve koruyucusuydu. Ritüel 'koca' yani kadının boynuna *täli* süsünü bağlayan ve *täli* ritüelinin bir parçası olarak ata evinin bir odasında üç gün üç gece onunla birlikte inzivada kalan adam, ritüelin tamamlanmasını takiben kadına karşı ilave bir sorumluluk taşımazdı. Onu ziyaret etmek zorunda değildi ve bunu yapsa da, kendi doğum evlerinde akşam yemeklerini yedikten sonra kadına gelen ve kahvaltıdan önce ayrılan düzenli ziyaretçi konumundaki diğer adamlara kıyasla herhangi bir öncelik hakkı yoktu. Bir erkek, ziyareti sırasında o an kadının evinde bulunduğunu diğerlerine işaret etmek için silahlarını kapının dışında bırakırdı. İki adam aynı gece gelirse son gelen dışarıda verandada uyuyabilirdi. Kadının düzenli âşıkları genellikle birbirlerini bilir ve kendi aralarında ziyaretlerinin sırası ile ilgili gayriresmî bir anlaşmaya varmış olurlardı. Kadınlar belli erkekleri reddedebilir ve hem kadınlar hem erkekler herhangi bir resmiyet olmaksızın ilişkilerini bitirebilirlerdi. Kadın bütün yemek, barınma ve giysisini doğum evinden sağlardı ve âşıkları ile ritüel 'kocası' ona karşı herhangi bir tür ekonomik sorumluluk taşımazdı. İşin kendi ile ilgili kısmında kadın da diğerlerine karşı cinsel ayrıcalıklar bahşetme dışında herhangi bir sorumluluk altında değildi. Ritüel 'kocasına' karşı tek sorumluluğu, onun ölümünden sonra, tüm çocukları ile birlikte on beş gün süreli bir ritüel kirliliğe riayet etmesiydi (Gough 1961a: 358-61).

Bir erkek ile bir kadın ve kadının çocukları arasındaki benzer bir anlık ve narin bağlantı, kadınların ve çocuklarının pek çok hanenin çekirdeğinde yer aldığı Karayipler'deki 'anaodaklı ailelerin' karakteristiğidir. Burada erkek kadınla sadece geçici, ekseriyetle âşığı konumunda ama çocuklarının 'babası' olması gerek-

meksizin, ilişkilenebilir. Özel ilintisi ne olursa olsun, bu erkek anneler, çocuklar ve kızların çocukları arasındaki yakın bağlara kıyasla yalnızca marjinal bir rol işgal eder (Smith, R. T. 1956).

Tüm akrabalık sistemlerine temel teşkil eden diğer bir türeme ilişkileri görüşü de doğal bir gerçeğin, çocuğun ortaya çıkışının bir erkek ve kadın gerektirmesi kabulüne dayanır. Bu yaklaşımda ebeveynlik, çocuğu peyda eden erkeğin ve onu doğuran kadının değişik kültürlerde farklı kavramsallaştırılışlarından ve çocukla bağlantılarına atfedilen farklı sosyal manalardan bağımsız olarak, biyolojik insani üreme sürecinin kaçınılmaz bir sonucudur. Fortes bu yaklaşımı oldukça açık bir biçimde formüle etmiştir:

> Ebeveynlik gerçeği -yani belirlenmiş bir ebeveyn akraba tarafından çocukların peyda edilmesi, doğurulması ve beslenip büyütülmesini içeren eylem bileşkesi- tüm toplumlarda, ebeveynler ve çocuklar daima birlikte oturmasalar bile, ampirik olarak tespit edilebilir. Etnograflar, farklı yoğunluklarda da olsa anne çocuk çiftini bulmada ve genitorun veya babanın ayırt edildiğine dair kanıta ulaşmada, görünürde kocasız 'anaodaklı ailenin' yaygın biçim olduğu veya fizyolojik babalığın bilinmezlikten gelindiği veya bilinmediği, klasik olarak Trobriandlılar ve Avustralya Aborijinleri, topluluklarda dahi başarısızlığa uğramamışlardır (1969: 255; referans silindi).

Evlat olma hâlinin yani 'belirlenmiş bir ebeveynin çocuğu olma gerçeğinin' (Fortes 1959: 206) kültürel kabulü, dört bağlanma serisinin ayırt edildiğine delalettir: Kadın ve çocuğa sebebiyet veren adam, çocukla annesi, çocukla babası, kardeşler yani aynı ebeveynlerin çocukları arasındaki bağlantılar. Farklı bir ifadeyle sekiz 'birincil akraba tipinin' farkında olunduğunu belirtir: Baba (F), anne (M), koca (H), karı (W), oğul (S), kız (D), erkek kardeş (B) ve kız kardeş (Z)[20]. Bu dört bağlantı seti üzerinde temellenen ve dolayısıyla sekiz birincil akraba tipini içeren grup, çekirdek, temel, hususi aile veya evlilik ailesi gibi çeşitli biçimlerde isimlendirilen bir gruptur. İnsani biyolojik üremenin kaçınıl-

20 Parantez içerisindeki sembolik kısaltmalar kız kardeşinki hariç İngilizce karşılıkların ilk harfleridir.

maz bir sonucu ve insani hayatta kalım için zorunlu görülen bu grubu modern sosyologlar ve antropologlar, Viktoryen öncüllerinden farklı olarak, insanın toplumsal evriminin son ürünü değil, insan toplumunun temel birimi (Bell ve Vogel 1960: 2, Goode 1964) ve tüm akrabalık sistemlerinin temel yapı taşı olarak gördüler. Bu görüş en açık seçik Radcliffe-Brown tarafından ifade edilmiştir:

> Akrabalığın üzerine inşa edildiği 'temel aile' şeklinde isimlendirdiğim yapı birimi, bir erkek, karısı ve ikisinin çocuğu veya çocuklarını içeren gruptur ... Temel ailenin varlığı, ebeveyn ile çocuk arasında, aynı ebeveynlerin çocukları (kardeşler) arasında ve aynı çocuk veya çocukların ebeveynleri konumundaki karı ile koca arasında olmak üzere üç özel tür sosyal bağlantı yaratır ... Temel ailede var olan bu üç bağlantı, ilk dizi şeklinde adlandırdığım şeyi teşkil eder (1941: 2).

Murdock (1949: 94), bu 'ilk bağlantılar dizisi' üzerinden ilişkilenen sekiz akraba tipine (yani, F, M, H, W, S, D, B, Z) 'birincil akrabalar' ismini verir.

Radcliffe-Brown'a göre ebeveyn ve çocuk arasındaki nesepsel bağlantılar, her bireyi kendi ebeveynlerinin ebeveynlerine ve kendi çocuklarının çocuklarına bağlamak üzere genişletilir; kardeşler arasındaki bağlantılar her bireyi kendi kardeşlerinin çocukları ile ve karı koca arasındaki bağlantılar her bireyi kendi eşinin ebeveynleri ve kardeşleri ile bağlantılandıracak şekilde genişletilir. Bu ilişkilenişler onun 'ikinci dizi bağlantılar' olarak isimlendirdiği şeyi meydana getirir. Bunlar, 'babanın babası, annenin erkek kardeşi, karının kız kardeşi vs. gibi ortak bir üye vasıtasıyla iki temel ailenin ilişkilenmesinin' (Radcliffe-Brown 1941: 2) sonucudur. Bu dizide teorik olarak otuz üç farklı akraba tipi veya Murdock'ın ifadesi ile otuz üç farklı 'ikincil akraba' tipi ayırt edilebilir. İkincil akraba sınırının ötesinde nesep ilişkileri, ikincil akrabanın birincil akrabasına yani bir *ego* (müracaat noktası) ile ilişkisine göre üçüncül akrabayı temsil eden kişiye doğru genişletilir. Kuramsal olarak herkes toplamda 151

üçüncül akraba tipini, örneğin FZH, WZD, tüm birinci derece kuzenler vesaire, ayırt edebilir. İnsanlar sadece birincil, ikincil ve üçüncül akrabaya değil, daha uzak akrabalara da sahiptir -kendi üçüncül akrabalarının birincil, ikincil ve üçüncül akrabaları-. Radcliffe-Brown'ın söylediği gibi 'nesep bilgisine sahipsek dördüncü, beşinci ve n. bağlantı dizisinin izini sürebiliriz (1941: 2). Kendilerini nesepçe başka bir kişiyle bağlantılı gören bütün bireyler, belli bir kategoriye mensubiyetle kavramsallaştırılır ve bu kategorinin sözel etiketi münasip bir şekilde 'akraba' olarak dillendirilir (Scheffler 1973: 751).

Murdock'a göre çekirdek aile 'bilinen her toplumda belirgin ve fazlasıyla işlevsel bir grup'tu. Ya bu hâliyle ya da daha karmaşık aile formlarının üzerine inşa edildiği temel yapı taşı olarak tüm toplumlarda evrensel bir mevcudiyet arz etmekteydi (1949: 2). Murdock'ın kitabının yayımlanmasından sonra ortaya çıkan yeni etnografi bu görüşün aldatıcılığına işaret etmektedir. Şimdiden bu tarz bir sosyal grubun açıkça bulunmadığı Nayar ve Karayip topluluklarından bahsettim. Şimdilerde akrabalık teorisyenleri çekirdek ailenin ne evrensel ne de kaçınılmaz olduğunda birleşiyorlar (Fallers ve Levy 1959, Fox 1967, Buchler ve Selby 1968, Clignet 1970, Goodenough 1970, Keesing 1975, Yanagisako 1979) ve onun tüm akrabalık sistemlerinin yapı taşı şeklinde değerlendirilmesinden kaynaklanan çok sayıda probleme işaret ediyorlar.

Bu problemlerden biri akrabalığın, hukuken tasdik edilmiş evlilik birliği ve bu çatıda yeni nesillerin doğumu sonucunda ortaya çıkan türeme ilişkilerinin kabulüne dayanan bir sosyal bağlar sistemi olduğu yönlü varsayımdır. Diğer bir ifade ile bu varsayımda sosyal amaçlar için sadece 'meşru' türeme bağlantıları (yani evlilik ile kurulanlar), Malinowski (1962, 65) ve Radcliffe-Brown'ın (1950: 4) iddia ediyor göründüğü gibi, kabul edilir veya onaylanır. Bu, açıkça doğruluktan uzaktır. Yalnızca bir örnek ile buna işaret edilebilir. Nuerlerde bir kadın başka bir kadınla evlendiğinde evlendiği kadından doğan tüm çocukların,

bu çocukların genitoru veya genitorlarının kim olduğuna bakılmaksızın, pateri sayılırdı ve hayalet-evlilikte de çocukların pateri, onun adı ile evliliğin sözleşmeye bağlandığı ölmüş adam olurdu. Öte yandan Nuerler sosyal amaçlar için sadece bu 'meşru' bağlantıları onaylamazdı. Bilinen genitor da evladı ile ilgili kesin hak ve görevlere sahipti. Kendisinden olma kızı evlendiğinde kızın başlık parasının kendisine düşen parçasına istinaden 'peyda etme ineği' veya 'bel ineği' iddiasında bulunabilirdi (Evans-Pritchard 1951: 121-2) ve yakın akrabalar arası evlilik yasağı, bağlantıların izinin pater veya genitor tarafından sürüldüğüne bakılmaksızın uygulanırdı (1951: 31). Çocukların genitora, bu genitor onlara pek düşkün olmadığında bile, mistik bir bağ ile bağlı olduğu söyleniyordu ve genitorun kendilerine kötü gözle bakması yaralanmalarına dahi sebebiyet verebilirdi. Doğal oğul, genitorunun bütün yakın akrabalarına kendi akrabası gibi muamele eder ve onlar da onu kendi akrabaları görürdü. Genitor kendi doğal oğlunun evliliğine durumu müsaitse yardım ederdi. Oğul hem paterinin hem genitorunun onuruna boğa kurban eder ve genitoru kendi resmî vasilerini vücuda getiremezse onun adı ile evlilik yapabilirdi (1951: 150).

Bu tip vakalar Scheffler'i (1973) Batı toplumunda normalde babalıkla ilişkilendirilen pek çok hak, görev, ayrıcalık ve sorumluluğun birçok Batılı-olmayan toplulukta farklı erkeklere tahsis edilebildiği üzerinde durmaya itmiştir. Birisi, farz edilen genitor sıfatıyla bu haklardan bazılarını üstlenir, bir diğeri çocuğu besleyip bakımını sağladığı ve bir başkası çocuğun annesinin kocası olduğu için ona katılır. Parantez içerisinde bir not mahiyetinde, Batı toplumlarında normalde annelik ile ilişkilendirilen çeşitli hak ve görevlerin de ayrıştırılıp farklı insanlara tahsis edilmiş olma ihtimaline dönük antropologların herhangi bir dikkat sarf etmemiş olmasında, belki de akrabalık çalışmasındaki mevcut erkek eğilimli bakışın kendini gösterdiğinden bahsedilebilir. Bu ihmal, elbette anne-çocuk bağının doğallıkla kurulduğu ve biyoloji ile belirlendiği kabulünden kaynaklanır.

Scheffler, her ne kadar çocuğun farz edilen genitoru ile bağlantısına dair Batılı düşüncelerden sıklıkla farklılaşan özel kültürel yollarla olsa da bütün toplulukların, genitorların varlığına veya gerekliliğine vurgu yaptığını iddia eder. Trobriandlıların daha önce işaret ettiğim babalık görüşleri buna tipik bir örnektir. Scheffler, genetrix ve evladı ile genitor ve evladı arasındaki bağlantıyı birbirini tamamlayıcı kültürel evrensellikler olarak gördüğü için 'herhangi bir akrabalık sistemindeki temel ilişkiler en iyi başlı başına genitor-evladı ve genetrix-evladı arasındaki ilişkilere bakılarak tanımlanabilir' (Scheffler 1973: 755) sonucuna varır.

Scheffler, sosyal amaçlar için sadece 'meşru' türeme ilişkilerinin kabul edildiğini varsaymanın yanlışlığına işaret edip 'gayrimeşru' türeme bağlantılarına dayanan sosyal ilişkilerin de kimi topluluklardaki akrabalık sistemlerinin eşit ölçüde bir parçası olduğuna vurgu yaparken şüphesiz haklıdır. Yalnız genitor-evladı ve genetrix-evladı ilişkilerini her akrabalık sistemindeki temel ilişkiler şeklinde tasavvur etmesi, akrabalığın yalnızca 'meşru' türeme bağlantılarının ayırt ve kabul edilmesine dayandırılarak çerçevelenmesi kadar kısıtlayıcı olabilir. Türeme bakımından birbiri ile ilişkisiz insanların, örneğin evlat edinme vakalarında veya sosyal babalık çocuğun genitoru olmayan bir adama atfedildiğinde olduğu gibi, sosyal manada akraba olabildiği gerçeğini hesaba katan antropologlar, akrabalığın kültürlerarası geçerli bir tanımının sırf türeme bağlantısı düşüncesine dayandırılamayacağını ve türeme kadar sosyal bağlantıların da dikkate alınması gerektiğini iddia etmiştir (Malinowski 1913, 1962, Radcliffe-Brown 1950: 4, Beattie 1964b, Schneider 1969). Lowie'nin kelimeleri ile 'biyolojik ilişkiler sosyolojik akrabalık düşüncesindeki gelişim için yalnızca başlangıç noktası sunar' (1950: 57) ve Keesing'in kelimeleri ile akrabalık 'türeme eklemlenmeleri ve "doğal" türeme ebeveynliği ilişkilerinde *modellenen* sosyal bağlar (örneğin evlat edinmeye dayanan bağlar) tarafından yaratılan ilişkiler ağıdır' (1975: 13; vurgu eklendi).

Her bireyin diğer iki kişiyle (babası veya genitoru ve annesi veya genetrixi) dolaysız bir türeme bağlantısı bulunduğuna ve bu ebeveynbağlantılılık ilişkisinin her bireyin başka bazı kişilerle ilişkilendiği bir sekiz birincil akraba tipi seti ortaya çıkardığına hükmetmek, akrabalığın üzerine bina edildiği birimin çekirdek aile olduğunu varsaymayı gerektirmez. Scheffler bu varsayımı açıkça reddeder (1973: 154) ve aynı doğrultuda Buchler ve Selby (1968: 23-5), her toplulukta soy, akrabalık ve aynı atadanlık bağlantılarının kültürel kabulünden ve bunlarla birlikte cinsiyet farklılıkların tanınmasından kaynaklanan ilişkisel bir birincil akraba tipleri seti bulunduğunu savunur. Soy, ebeveyn ve çocuk arasındaki ilişkiye karşılık gelir (Fortes'in soy değil ebeveynbağlantılılık olarak değerlendirdiği ilişki), akrabalık karı koca arasındaki ilişkinin ifadesidir ve aynıatadanlık kardeşler arasındaki ilişkiyi anlatır (1968: 22, 36).

Terimler bu şekliyle, bir yandan çekirdek ailenin tüm akrabalık sistemlerinin temel birimi görülmesine ve öte yandan, ister çekirdek aile bağlamında ister o bağlam dışında, çocuk yaratımı vasıtasıyla kurulan ilişkilerin birincil görülmesine karşı sağlam bir argüman geliştiren Lévi-Strauss (1963) tarafından tanımlanmıştır. Lévi-Strauss akrabalığın statik bir fenomen olmadığına ve yalnızca kendini devam ettirme hâlinde varlık bulduğuna işaret eder. Ebeveynler ve çocuklarını içeren birim, çekirdek ailenin üyeleri veya 'birincil akrabalar' arasında çiftleşmeye mani ensest tabusunun evrenselliği sebebiyle kendi kendisini devam ettiremez. Tespiti, ensest tabusu yüzünden çocukları doğuran kadın kendi kocasının kız kardeşi olamayacağından, ki çekirdek aile kendi kendisini devam ettirebilen bir grup olsaydı böyle olması gerekirdi, çekirdek ailenin, bir başlangıç sağlamaksızın bir kenara bırakılacağı üzerineydi. Bunun sebebi herhangi bir akrabalık sisteminin var olabilmek için bir erkeğin kendisine kızını veya kız kardeşini veren başka bir erkekten kadın almasını gerektirmesidir. En temel akrabalık formu veya temel akrabalık birimi bu yüzden çekirdek aile değil *dayıtaraflılık* yani erkek kardeş,

onun kız kardeşi, kız kardeşinin kocası ve kız kardeşinin oğlundan veya, diğer bir ifade ile, erkek, karısı, oğlu ve kız kardeşini evlilikle ona veren karısının erkek kardeşinden oluşan bir yapıdır. Yeni unsurların bütünleşmesi ile genişleyen bu temel yapı daha karmaşık sistemlerin yapı taşıdır ve içerisinde ayrıatadanlık ilişkisi, akrabalık ilişkisi ve soy ilişkisini barındırır. Temel akrabalık biriminin indirgenemez niteliği insan toplumlarındaki ensest tabusunun evrenselliğinden kaynaklanır. Dayının (kişinin karısının erkek kardeşi) bu gruba dâhil oluşunu açıklayan ve kayınbiraderler (yani erkek ve karısının erkek kardeşi) arasındaki bağlantının temel akrabalık biriminin üzerine kurulacağı zaruri eksen olduğu gerçeğinin hesaba katılmasını sağlayan ensest tabusunun kendisidir. Diğer bir gruba evlilik yoluyla kadın veren bir grubun, takip eden nesillerde kendi verdiğine karşılık değiş tokuşla kadın alması ve bu yolla süreci kendi lehine dengelemesi gerektiğinden temel birim, kendi grubuna en başta annesini veren gruba bir sonraki kuşakta kız kardeşini dolaylı veya dolaysız verecek bir erkek içermelidir.

Teorik olarak cinsiyetlerin yer değiştirdiği ve kız kardeş, onun erkek kardeşi, erkek kardeşinin karısı ve erkek kardeşinin kızını içeren bir temel akrabalık birimi hayal etmek olasıdır. Fakat pratikte böylesi bir birim var olamaz çünkü Lévi-Strauss'un iddia ettiğine göre konu erkekleri değiş tokuş eden kadınlar değil daima kadınları değiş tokuş eden erkeklerdir (1963: 47). Bu görüş, özellikle, kadınları nesnelere indirgediği ve onlara evlilik kurumunda herhangi aktif bir rol biçmediği için pek çok antropolog tarafından (Rubin 1975, Weiner 1976, 1992, Raheja 1988) eleştirilmiş ve ayrıca etnografik gerçekler ile de teyit edilmemiştir. Goody'nin altını çizdiği üzere Asyalı toplumlarda 'kadınlar hiçbir zaman basitçe diğerlerinin piyonu değil kendileri özellikle mirasçılar olma sıfatıyla oyunun aktörleridir' (1990: 68). Goody, Lévi-Straussçu kadın değiş tokuşu modelinin, evliliğin sosyal ilişkiler yaratmadaki rolünü anlamamıza mani olduğunu iddia eder çünkü bu model, ona göre, kadınların, kocalarının akraba

grupları ile tam bir kaynaşmaya girdiklerini ve doğum akrabaları ile ilişkilerinin ise sertleştiğini ima etmektedir. Bu sadece seyrek görülen bir durum olmakla kalmaz aynı zamanda Flores'deki Ata Tana'Ai gibi topluluklarda değiş tokuşu yönlendirme konumu erkeklerin değil kadınların kontrolündedir (Lewis 1988: 208). Malezya etnografisi temel alındığında evliliği kadınların bir erkek grubu tarafından değiş tokuşu şeklinde tasavvur etmek hiç yoksa kuşku götürür bir genellemedir. Peletz, Negeri Sembilan'ın Malayları arasında kadınların değil erkeklerin evlilik için değiş tokuş edildiğini ve dahası bu değiş tokuşun diğer erkeklerce değil kadın grupları tarafından yapıldığını belirtir (1994: 142-3). Özellikle evlilikte gerçekte neyin değiş tokuş edildiğine dair yerel kavramsallaştırmalara dikkat kesilen antropologlar, evliliği kadın veya erkek fark etmeksizin bütünüyle insanların değiş tokuşu gibi görmeyi fazlası ile basitleştirici bulurlar. Damat ve gelinin kendi adlarına yaşlı erkeklerin yaptıkları düzenlemelere katkıda bulundukları Etorolar hakkında yazarken Kelly şunu ifade eder:

> Pek çok vasfı ilave etmeden bunu 'kadın değiş tokuşu' şeklinde tariflemek yanıltıcıdır. Yaşlı erkeklerin, hem erkek hem kadın bireylerin üreme kapasitelerini değiş tokuş ettiklerini söylemek daha doğru olur. 'Değiş tokuş yapanlar' ve 'değiş tokuş edilenler' arasındaki tabirin içerinde yer alan üstü kapalı ayrım, Etoro vakasına uygundur ama 'değiş tokuş edilen' hem sadece kişiler değildir hem de her iki cinsiyettendir (1993: 470).

Erkek grupların kadın değiş tokuşu yönlü Lévi-Straussçu evlilik modeli, muhafaza edilebilir değilse de akrabalığın sadece belli evlilik formları üzerinden devam ettirilebildiğine dönük daha genel görüşü isabetlidir. Bunun mantıki sonucu, Radcliffe-Brown'ın 'ilk dizi bağlantılar' ismini verdiği eklemlenmelerin, ikincil değerlendirdiği bağlantılara bağlı bulunması ve onlardan türemesidir (Lévi-Strauss 1963: 46-51).

Lévi-Strauss'a göre, tanımladığı şekliyle 'temel akrabalık biriminin ilkel ve indirgenemeyen karakteri'(1963: 46), ensest tabusunun evrenselliğinin dolaysız bir sonucudur. Onun için

ensest tabusu, ilk gerçek kültürel eylem ve kültürel yaşamın esas ölçütüdür ve 'doğa'dan -yeni kuşağa aktaracağı ve her kuşakta geliştireceği bir kültürel geleneği bulunmayan diğer hayvanların yaşamı- 'kültür'e -insanlara mahsus yaşam biçimi- (Lévi-Strauss 1969: 12) geçişi işaretler. Ensest tabusu ve bu tabunun kökeni sorunu, antropologlar tarafından ateşli bir biçimde tartışılmaktadır. Bu sorunları evrensel geçerlilikte aydınlatma çabaları ise ensest yasaklarının kökeni ve devamlılığına dair karşılıklı olarak çelişkili açıklamalar üretmektedir (bkz. Fox 1967: 54-76). Cinsel ilişkinin yasaklandığı kişileri içine alan sınırın toplumdan topluma devasa bir çeşitlilik göstermesinden hareketle Needham, ensest yasaklarının kültürlerarası tanımlı bir fenomenler sınıfı meydana getirip getirmediği ile ilgili şüphelerini ifade eder. Nihayetinde bu, toplumların hepsine uygulanabilen genel bir teori olamaz çünkü 'ensest yasaklarında alışılagelmiş şey sadece yasağın kendisinin öne çıkarılmasıdır' (1971: 29).

Yakın zamanda Fox (1993), Lévi-Strauss'un atfettiği gibi (1969: 12) ensest yasağının 'kendisinin kültür' olmadığını iddia etti. Bu

> yakın olanla çiftleşmeden kaçınma, cinsellikle üreyen organizmaların çoğunda ortak olduğundan uygun bir kültürel başlangıç noktası değildir. Tabu, yasaklar için bir dil içerdiğinden kesinlikle insana özgüdür ama kaçınma değil (Fox 1993: 192).

Kuşkusuz primatologlar, primat grupları arasındaki çiftleşmenin ne rastlantısal ne de ensest barındırır mahiyette olduğu konusunda artık birleşmiş görünüyorlar. Dayıtaraflılık -annenin erkek kardeşi ve kız kardeşin oğlu arasındaki özel bir bağlantı- bundan dolayı ensest tabusunun ve değiş tokuşun faydalarının bir sonucu değildir. Fox'a göre, anne-çocuk bağının - 'tek evrensel memeli bağlantısı'- dinamikleri üzerinde kurulmuştur. Bu bağlantıdan başlayarak çiftleşme, erkek ve kadını bir araya getiren kur yapma aşamasını ve en azından çocuk yaşama kabiliyeti kazanana kadar onları bir arada tutan ebeveynlik aşamasını içeren bir meflıum olarak görülebilir. 'Eş bağı' ile genitor ve eşini birleştirmenin alternatif bir yolu, ebeveynliğin içerdiği gayeler

için müşterek anne bağı ile birleşmiş ama doğal ensest sakınımı dolayısıyla aralarında cinsellikten uzak bir bağlantı bulunan kardeşleri kullanmaktır. Bu ikinci alternatif, herhangi bir sebeple çiftleşme bağının güçsüz kaldığı ama erkeklerin anne-çocuk birimine hem koruyucu hem de bebeğin bakımına yardımcı olmak için eklemlenmesine ihtiyaç duyulduğu yer ve durumlarda özellikle uygun bir oluşumdur. İnsanların flört bağını ebeveyn bağından teoride ayırabilmesi ve genellikle pratikte aktif olarak bu ayrıma gitmesi 'primat saha çizgisinin ötesine' atılmış bir adım gibi görünüyor. Dolayısıyla anne-çocuk birimi ile nispeten daimî çiftleşmenin birleşimi, içerisine ilkel dayıtaraflılığın -'doğaya ilk gerçek kültürel saldırı' (1993: 193)- inşa edildiği insani akrabalığı ortaya çıkardı.

Kendi kültürel tecrübeleri penceresinden Batılılara tuhaf görünebilse de dayıtaraflılık, insan olmanın ne anlama geldiği ile ilgili teorilerde başrol oynar:

> Hayvanlar arada sırada primatlardaki gibi dayı ile 'özel bir bağlantı' kurabilseler bile aslında bunu yapmazlar. Cinsel münasebet barındırmayan erkek kardeş-kız kardeş bağına, karı-koca bağında içerilen belli ebeveyn rolü karakteristiklerini üzerine alabilmesi için müsaade gösterilmesi, insana mahsus bir durum olarak görünüyor. Bu, tam manasıyla gelişmiş anayanlı silsile ve veraset içerisinde serpilen dayı mesuliyetine, babayanlılıktaki klasik dayıtaraflılık müsamahasına, ikitaraflı sistemlerde annelerin erkek kardeşlerine dönük kutsal yükümlülüklerine veya hatta dayının, gücü genç erkekleri çiftleşme tercihlerini çalmak ile tehdit etmeye yettiğinde dâhil olduğu 'aşk üçgeni' çatışmalarına sebebiyet verir (Fox 1993: 227).

Fox'un görüşünde, kesinlikle, ensest tabusu değil dayıtaraflılık insanlığın ve kültürün tanımlayıcı prensibidir. Özel statüsünü ister, Lévi-Strauss'un iddia ettiği gibi, ensest tabusunun ve değiş tokuşun faydalarının bir sonucu gibi görelim isterse de, Fox'un iddia ettiği gibi, anne-oğlan-kız üçlüsündeki bir inşa şeklinde ele alalım, annenin erkek kardeşi bir biçimde temel akrabalık biriminde ilkel bir mevcuttur.

2. Akrabalık, Soy ve Evlilik

Antropologların çoğu akrabalığı, nesep bağlantıları ağı ve nesep ebeveynliği ilişkilerinde modellenen sosyal bağlar şeklinde ele alır (Keesing 1975: 13). Her insan, potansiyel olarak sınırsız böylesi bir ağın merkezindedir. Şayet her bir birey ebeveynleri ile bir nesep bağı üzerinden dolaysız bir irtibata sahip bulunmaktaysa, ebeveynleri ve çocuklarına direkt bir nesep bağı ile bağlantılı kişilerle ve bu kişilerin de ötesinde kendi ebeveynlerinin kardeşleri ve aynı soydan ama farklı hattan gelen akrabaları, yani atalarının (ebeveynler, büyükebeveynler) kardeşleri ve onların hattından gelenler, dâhil pek çok diğer kişi ile daha az dolaysız bir irtibata sahip oldukları düşünülür (Scheffler 1973: 751, Keesing 1975: 13). Açıkçası insanlar nesep bağlantılarının izini sürebildikleri herkesten aynı yardım ve desteği bekleyemezler ve yine açıkçası onlara karşı aynı sorumluluklara da sahip olamazlar. Nesep ilişkilerini anlamlı ve pratik olarak işler kılmak için insanlar her yerde, nesepçe bağlantılı görülenlerin sınırını belirlemeli ve yardım ve destek için başını çevirebildiği ve kendisinden aynı şekilde yardım ve destek bekleyebilecek kişileri sınırlandırmalıdır. Nesepçe birbirleri ile ilişkili görülen bireylerin, ekseriyetle ayrı bir kategori oluşturdukları düşünülür -akraba kategorisi-.

Akraba Kategorileri

Bütün geçmiş nesep bağlantıları hakkında gerekli bilgiye sahip olsaydık herhangi bir topluluğun bütün üyelerini devasa bir soyağacı çizelgesine yerleştirebilirdik. Fakat yeterli bilgi eksikliğinde bunu pratiğe dökemeyiz. Dolayısıyla belleğimizden kayıp gidenler, bildiğimiz tüm insanları veya akrabamız olarak bildiklerimizin tamamını değil yalnızca bir kısmını sınıflayabiliyor olmamızdan sorumludur. Britanya veya Amerikan toplumlarında antropologların soy şeklinde isimlendirdiği kişilere genellikle 'akraba' veya 'aile' denir. Amerikalılar açıkça akrabaları kan veya evlilikle bağlanan kişiler şeklinde değerlendirmekteyse de kimin akraba olduğu ve kimin olmadığı ya da kimin yakın kimin uzak akraba olduğu hakkında karar verilmesi gerektiğinde gerçek nesep mesafesi dikkate aldıkları faktörlerden yalnızca birisi gibidir. Fiziksel veya sosyo-duygusal şeklinde isimlendirilebilecek mesafe de belirli bir kişinin akraba olup olmadığı ile ilgili karar verileceği zaman hesaba katılır (Schneider 1968: 62-75). Britanyalılar da akraba gördükleri insan grubu etrafına aşağı yukarı aynı şekilde bir sınır çizerler (Firth, Hubert ve Forge 1969: 92, Robertson 1991: 7). Akraba kategorisini betimlemenin herhangi bir resmî veya belirgin usulünün bulunmaması modern Batı toplumundaki akrabalık sisteminin karakteristik bir özelliğidir. Pek çok başka toplumda ise kimi insanların akraba ve diğerlerinin akraba-olmayan diye sınıflandırılması, yalnızca bireysel hatıraların bulanıklığına veya bireyin tavırlarına ve tercihlerine bırakılmaz. Buralara, sadece bazı insanları akraba kategorisine dâhil etmek veya akraba olarak değerlendirilen insan grubu etrafına sınır çizmek için kültüre özgü saptanmış başka yollar ve vasıtalar mevcuttur. Bunu yapmanın aslen iki yolu vardır.

İlki nesep bağlantısını yaşayan bir kişi üzerinden çizmek yani akraba görülen insan kategorisini egomerkezli tanımlamaktır. Bu kategorinin odak noktası yaşamakta olan belli bir kişidir ve kategorinin tüm üyeleri onunla ilintili iken birbirleri ile ilişkili olmaları, ortak bir atayı paylaşmadıkları için şart değildir. Bazı

topluluklarda kültürel bakımdan anlamlı bulunduğu için başvurulan böylesi bir kategoriyi ifade edecek analitik terime dair antropolojik yazımda kayda değer bir karışıklık vardır. Firth, Hubert ve Forge (1969) bundan bahsederken 'akraba birimi', 'akraba seti', 'akraba grubu' veya 'akraba ağı' terimlerini kullansalar da en yaygın kullanılan terim 'akraba karması'dır (Freeman 1961, Mitchell 1963, Scheffler 1973: 751).

Akraba karması, egomerkezli bir akrabalık kategorisidir. Bu kategori, ortadaki egodan, onun etrafını saran çekirdek aile üyelerinden ve onların da ötesinde egodan uzaklaştıkça haklarındaki samimiyete dayalı bilgi gittikçe azalan ve ego ile karşılıklı akrabalığa dayalı bağlantıları belirleyicilikten giderek uzaklaşan uzak akrabalardan mürekkep eşmerkezli daireler serisi şeklinde zihinde canlandırılabilir. Akraba karması egomerkezli bir kategori olduğundan bu karmanın üyeleri mutlaka çakışırlar: Her birey potansiyel olarak pek çok akraba karması kategorisinin üyesidir ve yalnızca öz kardeşler aynı akraba karmasını paylaşır.

Çakışma yaratan doğası ve her bireyin aynı anda birkaçına birden mensubiyet sergileyebilmesi akrabalık karmasının kristalize bir grup yaratmasını zorlaştırır. Bir akrabalık karması ile diğeri, hangi tarafa katılıp destek vereceği konusunda karar vermesi gereken ortak üyeler barındırdıklarından, söz gelimi, kan davası güdemezler. Aynı şekilde sınırları sadece belirli bir bireyin noktainazarından belirlendiği için akraba karması ortak bir toprak veya başka türden bir mülkiyet sahibi olamaz.

Akraba karmaları yalnızca arada sırada grup şeklinde hareket eder ve akraba karması üyeliği etrafında toplanan gruplar, umumiyetle eylem veya görev grubu niteliği taşır. Bunlar, belirli bir görevi müştereken ifa etmek için organize bir şekilde toplanan bireyler içerir. Sadece sınırlı bir süre için mevcudiyet arz eder ve organize oldukları görev tamamlanır tamamlanmaz kendiliğinden dağılırlar. Üyeleri aynı akraba karması içerisinde olan gruplar, özellikle doğum, geçiş töreni, evlilik veya cenaze ya da

özellikle Batı toplumlarındaki Noel gibi 'aile' tatilleri veya özel doğum günleri için gerçekleştirilen periyodik toplantılar gibi yaşam döngüsü ritüellerini icra etmek için eylemde kristalize olurlar. Kültürel bakımdan kabul gören akrabalık karması kategorisi ile mensuplarının kategoriye üyeliklerinden dolayı toplandığı eylem grubu arasındaki ayrım Firth, Hubert ve Forge tarafından 'daha düzenli bir mahiyete sahip akraba *birimleri*' ile 'belirli sosyal vesileler için akraba *birleşimleri*' arasındaki farklılık cinsinden ifadelendirilir (1969: 266; orijinal vurgu).

Eylem grupları belirli sosyal maksatlar için oluşum içerisine girerken akrabalık karması üyeliği salt o anki kurulmuş karmaya mensubiyet üzerinedir. Fakat nesep bağlantısı, özel bir sosyal veya törensel gerekçe için toplanan gruba seçilime tesir eden tek etkin prensip değildir. Bu etkinliklere gerçek katılım nesep bağlantısındaki yakınlık kadar mekânsal yakınlık ve sosyo-duygusal mesafe ile de belirlenir. Akrabalık karmasının muğlak sınırları, özellikle davetli sayısının sınırlandırılması gereken ve davet edilmeyenlerin gücenmiş hissedebileceği düğün gibi kutlamalarda rahatsızlık vericidir.

İşlevselci antropologlar akraba karmasını, akrabalığın mühim bir yapılanma prensibi sayılmadığı Batılı sanayileşmiş toplumlar için geçerli, tipik bir akrabalık kategorisi olarak görmeye yatkındılar. 'Akraba temelli' görülen Batılı-olmayan sanayileşmemiş toplumlarda akrabalık karması toplum için bağımsız bölümlenmeler oluşturmadığından akrabalık karmasının üyelerini birbirleri ile ilişkilendiren nesep bağlantıları, temel sosyal farklılaşma için bir vasıta olarak görülmemişlerdir. Radcliffe-Brown'ın işaret ettiği üzere sadece tekyanlı soy üzerinden biçimlenen gruplar çakışmaz ve açıkça sınırlanmış olduklarından bu tarz bölümlenmeleri oluşturabilir mahiyettedir (1950: 14). Muhtemelen onun kuramsal tesirinin etkisinde yapısal-işlevsel itikatlı antropologlarca yürütülen çoğu antropolojik akrabalık araştırması, siyasal ve ekonomik ilişkilerini akrabalık ile ifadelendiren sanayileşmemiş basit topluluklardaki sosyal yapı sürekliliği için elzem görü-

len tekyanlı organizasyon biçimlerinin çalışılmasına yoğunlaşmıştı.

Öte yandan yapısal-işlevsel paradigma ile yürütülen araştırma bile sadece Batı toplumlarının değil pek çok basit topluluk sosyal sisteminin herhangi bir birleşik geniş akraba grubu formasyonu olmaksızın etkili biçimde işleyebildiğini göstermektedir. Böylesi sosyal organizasyon biçimleri sadece avcı-toplayıcılar veya söz gelimi Lapps (Pehrson 1954, 1957) gibi konargöçerlerde değil, yerleşik tarımcılarda da mevcuttur. Mindanao'nun Subanun hareketli ilkel tarımcıları (Frake 1960) ve batı Borneo'nun Iban pirinç yetiştiricileri (Freeman 1955, 1958, 1960), çekirdek veya geniş ailelerin temel akrabalık gruplarını teşkil ettiği ve daha büyük grupların ihtiyaç duyulduğunda akrabalık karması üzerinden seferber edildiği toplumların en iyi bilinen etnografik örnekleridir. Sosyal yapının devamlılığını, toplumun bağımsız bölümlenmelerini oluşturan açıkça sınırlandırılmış ve kalıcı soy gruplarının mevcudiyetine bağlı görme eğilimini eleştiren Frake, Subanun sosyal yapısındaki devamlılığı şu şekilde karakterize etmektedir:

> Aileler arasındaki resmî ve gayri-resmî ilişkiler ağına rağmen kalabalık, sabit ve ayrı sosyo-politik birimler ortaya çıkmaz .... Subanun ailesi .... büyük ölçüde 'bağımsız bir kavim'dir. Fakat .... kolektif birliği sadece kurucularının evlilik bağı süresince geçerlidir. Subanun topluluğunun devamlılığı, grupların kendilerine içkin devamlılıklarında değil kesintisiz birleşik grup şekillenmesi ve çözülmesi sürecinde aranmalıdır (1960: 63).

Akraba kategorilerini ortaya koymanın ilk yolu hayattaki bir kişi ile nesep bağlantısının izi sürülerek ego-merkezli tanımlamayı içerirken ikinci yol akraba kategorilerinin sosyo-merkezli tanımlanmasıdır. Kişiler böylesi kategorilere ortak bir akraba paylaştıkları için değil ortak bir ataya yani 'büyükebeveyn kuşağı veya daha önceki bir kuşağın nesepçe ortak bir ceddine' (Fortes 1959: 207, 1969: 281) sahip olduklarından üyedirler. Bunlar, birinin soyundan gelmekte ve bu sebeple oluşturdukları kategoriler soy kategorileri olarak isimlendirilmektedir.

Soy kategorisi sadece bir atanın soyundan belirli bir yolla gelen kişileri içine alır ve çeşitli soy kuralları kimin kategoriye üye olduğunu belirleyen ayrıntılı bir soy dizilişi tipi tanımlar. Bu tarz yalnızca üç kural ayırt edilebilir. İlki, soyunu yalnızca kesintisiz erkek zinciri üzerinden ataya götüren kişilerin soy kategorisinin üyeleri sayılabileceği şartını koşan babayanlı veya agnatik soy kuralıdır. Başka bir ifade ile bu kategorinin mensupları, soylarının izini babalarının, babalarının babalarının, babalarının büyük-büyükbabalarının vesaire üzerinden belirli bir ataya doğru sürerler. İkinci kural soyun izinin bir erkek veya kadın atadan kesintisiz bir kadın zinciri yani atanın kızı, kızının kızı, kızının torunu vesaire boyunca aşağı doğru çizildiği anayanlı veya üterin soy kuralıdır. Üçüncü soy kuralı ise soyun izinin erkek veya kadın atadan erkek veya kadın, ya da bu ikisinin bir tür kombinasyonunu içeren zincir halkaları kanalıyla aşağıya doğru takip edildiği durumda uygulanan ikiyanlı soy kuralıdır. Başka bir ifadeyle ikiyanlı soy kuralının kategoriye üyeliği belirlemesi hâlinde kategori üyelerini ortak ataya bağlayan nesep zincirinin cinsiyeti mevzu dışıdır. Her ikisi de sadece kesintisiz cinsiyet zincirlerinden biri üzerinden nesep silsilesini takip ettiği için babayanlı ve anayanlı soy kuralları birlikte tekyanlı soy prensibi ismi ile sınıflandırılır ve kesintisiz halkaların izinin her iki cinsiyet zinciri üzerinden sürüldüğü ikiyanlı soya müştereken tezat teşkil ederler.

Akrabalık ve Soy

Soy kavramının altının 'nesep bağı vasıtasıyla bir ata ile bağlantı' (Scheffler 1966: 542) şeklinde çizilmesi Fortes'in şekillendirdiği akrabalık ve soy arasındaki analitik farklılığın çıkış noktasıdır. Fortes'in kavramsallaştırmasında soy ego ile ata arasındaki ebeveynin aracılık ettiği ilişkidir ve bu ebeveynbağlantılılıktan -bir ebeveynin çocuğu olma gerçeğinden gelen ilişki- ayrılmalıdır. Ona göre, aynısoydanlık ve onun doğal sonucu olan kardeşlik, özellikle domestik alana dair bir fenomendir ve akrabalığın domestik bağlantılarının temelini oluşturur. Soy ise kamusal veya

siyasi-yasal alana ilişkin bir fenomendir (Fortes 1953, 1959, 1969). Fortes, siyasi-yasal alan ile domestik veya ailevi alan arasında yaptığı analitik ayrımı 'Radcliffe-Brown'dan bu yana akrabalık teorisindeki başlıca gelişme' (Fortes 1969: 72) olarak değerlendirmiştir. Ona göre 'beşerî sosyal organizasyon her yerde siyasal düzen -Aristoteles'in polisi- ve ailevi veya domestik düzen -oikos- arasındaki bir tür, istikrarlı veya değil, dengeden çıkar, yönetim ve akrabalık arasındaki bir dengeden' (Fortes 1978: 14). Fortes'in değerlendirmesinde bu iki alan arasındaki ayrım

> Metodolojik ve analitik bir ayrımdır. Akrabalık davranış ve ilişkileri, hakikatte her iki alanın da unsurlarından mürekkeptir ve hem bu iki alan hem de sosyal yaşamın diğer alanları ile ilgili kelimeler ve eylemler, inançlar ve pratikler, nesneler ve mülkiyetlerde konuşlanmıştır (Fortes 1969: 251).

Fakat Fortes'in kavramsallaştırdığı bu iki alan ayrımının, akrabalık yani domestik alanda vuku bulan üreme eylemi kaynaklı ego-merkezli ikitaraflı ilişkiler sistemi ile soy yani her şeyden önce 'akrabalık-temelli sosyal sistemlerdeki' bireylerin siyasal mensubiyetlerini tanımlayan sosyomerkezli nesep ilişkileri sistemi arasındaki ayrım ile paralellik sergilemesi, mesele edilen ayrımın 'metodolojik ve analitik ayrım'dan fazlasını içerdiğine delalettir (1969: 72). Domestik ve siyasi-yasal alanlara dair ilişkilerin farklı karakterde olması nedeniyle bu alanlara ait davranış ve eylemler farklı normlar tarafından düzenlenir. Domestik alan, akrabaların birbirlerine dönük düzenli fedakârlığına veya 'dostluğuna' dayanak oluşturan 'özel', 'hissi' ve 'manevi' normlarca idare edilir (1969: 250-1). Kişilerarası akrabalık ilişkilerinin 'hissi ve manevi bileşenleri' anne-çocuk biriminin 'üretken çekirdeği' tarafından var edilir:

> Anne ve çocuğun düğüme benzer bağı, bir yandan özverili bir sevgi ve destek ve diğer yandan hayat boyu süren güven ve düşkünlük demektir. Bu ilişkiden yansıyan değerlerin kökleri hukuksal zorunluluklarda değil çocuklara verilen ebeveyn bakımında yatar. Bu değerlere gösterilen riayet yasallığın değil hissiyatın dayatmasıdır (1969: 191).

Siyasi-yasal alan ise 'dışsal' veya 'kamusal' müeyyidelerde muhafaza edilen yasal normlar tarafından idare edilir. Scheffler'in işaret ettiği gibi Fortes 'ortak soy referansı içerisindeki sosyal ilişkileri, mutlaka "siyasi-yasal ilişkiler" şeklinde görmeye' (Scheffler 1970b: 1465) meyillidir.

Fortes'in akrabalık ve soy arasında yaptığı ayrımı diğer antropologlardan çok daha öteye götüren Scheffler, ego-merkezli sosyal kimlik ve statü sistemlerini akrabalık sistemleri ve ata-yönelimli olanları soy sistemleri şeklinde tarif eder (1973: 756). Onun ifadesi ile: 'Görünüşe göre bütün toplulukların (yukarıda tanımlandığı hâliyle) bir akrabalık sistemi ve pek çoğunun bir de soy sistemi vardır' (1973: 758). Bu demektir ki üyeleri arasındaki sosyal ilişkileri ortak soy cinsinden nesep bağlantılarına referansla düzenleyen bir toplum bu ilişkileri aynı zamanda ego-merkezli olarak da düzenler. Dolayısıyla soy kuralları sadece belli nesep bağlarının kabul edilmesine ve diğerlerinin dışarıda bırakılmasına işaret etmez. Soyun izinin anayanlı çizgide sürüldüğü bir toplum, kişi ile babataraflı akrabası (baba cenahından bir akraba) arasındaki nesep bağlantısını reddetmez. Aynı durum soyun babayanlı izlendiği toplumlarda anataraflı akrabalar (ana cenahından akrabalar) için de geçerlidir. Soy kuralı sadece, bireyleri belirli amaçlar için akrabalarının seçili bir kategorisinde tanımlayan bir sosyal kuraldır. İnsanlar üyelikte kendileri ile aynı soy kategorisinde bulunmayan ebeveynlerinin akrabalarına dönük de belirli haklara sahiptir.

Bu gerçek Fortes'i 'tamamlayıcı ebeveynbağlantılılık' (1959) kavramını geliştirmeye yöneltmiştir. Bu terimle kişinin, kendi soyundan olmayan ebeveyni üzerinden bağlantılandığı insanlar ile ilişkisini tarif etmektedir. Böylece babayanlı bir toplumda kişi babasına soy ile bağlıyken annesi ile bağlantısı tamamlayıcı ebeveynbağlantılılığa dairdir. Aynı şekilde soyun izinin kişinin annesi üzerinden sürüldüğü anayanlı bir toplumda baba ile ilişki tamamlayıcı ebeveynbağlantılılığa aittir. Fortes'e göre tamamlayıcı ebeveynbağlantılılık, tekyanlı soy gruplarının toplumun

ana bölümlenmelerini oluşturduğu hâllerde çok mühim sosyal sonuçlar ihtiva eder. Sadece soy grubunun üyelerini birbirleri ile irtibatlandıran bağ kabul edilse idi her bir soy grubu diğerlerinden yalıtılmış ve tek bir toplumu oluşturacak şekilde birbirlerine eklemlenmemiş olurdu. Bu gerçek, babayanlı örgütlenmiş toplumlarda kişilerin sadece kendi soy grubunun mensuplarına değil annelerinin grubunun üyelerine karşı da belli hak ve sorumluluklar sahibi olmasının ve kişi ile annesinin erkek kardeşi arasındaki bağlantıya sıklıkla büyük önem atfedilmesinin sebeplerinden biridir. Bu bağlantı, kız kardeşin oğlunu, mensubu olmadığı ama yine de üyelerinin kendisi ile yakinen ilintili bulunduğu soy grubuna bağlayan mühim bir rabıtadır. Tamamlayıcı ebeveynbağlantılılık ilişkisi, Fortes'in mecazi ifadesi ile babayanlı organize olmuş toplumda her bireyi çepeçevre saran 'agnatik akrabalık çitinde bir yarık' açar.

Fortes'in aslen sözünü ettiği akrabalık ve soy arasındaki işlevsel farklılık ve bunların sosyal sistemin bütününde oynadığı tamamlayıcı roldür. Bununla birlikte tamamlayıcı ebeveynbağlantılılık kavramı, soyun yapısal bir birincillik arz ettiğini ve akrabalığın hem ikincil hem de yalnızca bu soy sisteminin bir türevi olduğunu ima etmektedir. Bu, Dumont (1971: 76-7) tarafından dillendirilen eleştiri çizgisidir. Keesing ise tamamlayıcı ebeveynbağlantılılık kavramına, analitik bakımdan ayrı tutulması gereken ikitaraflı akrabalık ile ikiyanlı soy prensiplerini bilfiil birbirinin içine geçirme ihtimali nedeniyle eleştirel yaklaşmaktadır (1975: 47). Tamamlayıcı ebeveynbağlantılılık kavramı, aynı zamanda, iki soy grubunun mensuplarını birbirleri ile ilintilendiren evlilik bağının, salt kişisel ve bu yüzden yapısal bakımdan önemsiz olduğunu ima etmektedir. Bu eleştiri çizgisi Fortes'in 'bir Ego anne ve babasının evli olması sebebi ile değil her ikisinin de soyundan geldiği için iki ebeveyninin akrabaları ile bağlantılıdır' varsayımını özellikle kusurlu bulan Leach tarafından ortaya konulmuştur. Leach'in kanısı, Fortes'in 'hısımlık bağlarının soy bağları ile karşılaştırılabilir bir önem arz ettiğini

teslim ederken ilkini "tamamlayıcı ebeveynbağlantılılık" ifadesi altında ayırt edilmesi güç kıldığı' (1961a: 122) şeklindedir.

Evlilik

Kabul gören antropolojik bilgi, insanların ortak bir ata üzerinden soyun izinin sürüldüğü gruplar içerisinde kategorize edilmesinin evrensel bir kültürel hakikat olmadığını ama nesepsel bağlantı ilişkilerinin her yerde kabul edilip hak ve görevlerin tahsis edilmesinde ölçüt olarak kullanıldığını belirtmektedir. Bir başka deyişle, toplulukların tümü, soy kavramına sahip değilse de akrabalık şeklinde isimlendirdiğimiz alanı kültürel bakımdan kabul etmektedir. Akrabalık ve soy ilişkileri üreme sürecinde, yani nesepsel ebeveynlik ve çocukların dünyaya gelişi üzerinden kurulan ilişkilerle kavramsallaştırılır. Ensest yasakları yakın akrabalar arasındaki çiftleşmeyi neredeyse evrensel mahiyette oyun dışına ittiğinden ebeveynlik, hısımlık yani evlilik bağlantısına dayanır. Bundan dolayı insanların birbirlerini müştereken ilintili görme biçimlerine dönük bir çalışma analitik olarak ayrılabilen üç tip ilişki ile ilgilidir: Akrabalık, soy ve hısımlık ilişkileri. Bu, sözü edilen ilişkiler temelinde örülen grupların ve kategorilerin, icra ettikleri aktivitelerin ve sosyal yaşamda oynadıkları rollerin çalışılmasıdır.

Akrabalık ve soy arasındaki farklılıktan hâlihazırda bahsedildiği için evlilik hakkında birkaç söz söylemeye ihtiyaç var. Kültürlerarası geçerlilikte bir evlilik tanımı mevzusu 1950'ler boyunca antropolojide, özellikle önceki bölümde zikrettiğim Nayarlardaki *tāli*-bağlama ritüelinin yorumlanmasına paralel tartışılmıştır. Analitik manada 'evlilik' terimi, nihayetinde sosyoloji ve antropolojide kullanılan terim ve kavramların çoğu için geçerli olduğu üzere, gündelik İngilizceden alınmıştır: Aile, akrabalık karması, sülale, soy, din, mit, siyaset ve pek çok başkası gibi. Sorun gündelik İngilizce kullanımında bu gibi kelimelerin polisemikliği yani pek çok farklı anlamı içermesidir. Leach'in işaret ettiği gibi gündelik İngilizce kullanımında 'evlilik' kelime-

si en azından, birbiriyle çakışan ama yine de ayırt edilebilir dört manaya karşılık gelmektedir. Bu kelime, karı koca arasındaki karşılıklı hak ve yükümlülükler ile kadının kocası ve çocukları arasındaki, evliliğin toplumda meşru bir statü sağladığı, hak ve yükümlülüklere; çiftin ve çocuklarının domestik bir grup oluşturma düzenlemelerine; evlilik törenine ve her iki eşin ailelerini ilişkilendiren birleşim bağlantısına işaret etmek için kullanılır (1982: 182-3). Bu sebeple 'evlilik' kelimesinin gündelik İngilizcedeki anlamı etnografik tarifleme ve kültürlerarası karşılaştırma için ilave bir tanım yapılmadığı takdirde fazlasıyla geniştir. Antropologlar evliliği, âdet olduğu üzere, yukarıda sıralananlar arasındaki ilk anlamı ile 'adam ve kadın arasındaki kadının doğurduğu çocukların her iki ebeveynin de meşru evlatları olarak kabul edilmesine önayak olan birliğe' (*Notes and Queries in Anthropology* 1951: 110) gönderme yapmak için kullanırlar. Gough, Nayarlardaki *täli*-bağlama ritüelini ve bunu deneyimleyen kadın ile birlikte yaşadığı erkekler arasında vuku bulan müteakip ilişkileri, cinsel birleşmeleri sınırlandırdıkları, düzenledikleri ve çocukların meşru kılınmasını sağladıkları için evlilik olarak yorumlar. Bu etnografik vakada kadın ve kocası arasında keyfiyetin başrolde olduğu gelişigüzel cinsel ilişkiler yaşanmıyordu. Sülaleden, belli bir yakınlık mesafesindeki hısımlardan ve en kati surette daha aşağı kasttan erkekler ile cinsel ilişki yasaktı. Hâliyle çocukları meşru kılan ve uygun statüdeki erkeklerin onlara babalık ettiğini gösteren bir usule gereksinim vardı. Kocaların doğum zamanında verdiği yasal açıdan bağlayıcı hediyeler bunu sağlıyordu lakin ilgili hediyeleri sunan herhangi bir erkeğin ortaya çıkmaması da kadın ve çocuğunun kastın dışına atılmasına sebep oluyordu (Gough 1959: 23-4, 1961a: 362-3).

Gough için 'meşruiyet yaratımı' (Leach 1982: 203) evlilik ismi ile etiketlenen her kurumun tanımlayıcı niteliğidir. Genel evlilik tanımını sadece Nayar vakası ile sınırlandırmadan Nuerlerin kadın kadına ve hayalet evliliklerini de içerecek biçimde tanzim etmek için Gough şu çözümü sunmuştu:

> evlilik bir kadın ile bir veya daha fazla kişi arasındaki, kadının yasaklanmış bir ilişkilenme kuralını ihlal etmeksizin dünyaya getirdiği çocuğa, topluluğunda veya tabakasında tam bir doğum mevkisi sağlayacak olan bağlantıdır (1959: 23-4).

Öte yandan, evliliği ana işlevi çocuğu meşru kılmak olan bir kurum şeklinde tanımlamaya karşı ciddi itirazlar yükselmiştir. Rivière, bu tarz tüm tanımlamaları, evlilik kurumunu ve onun işlevini karşılıklı olarak birbirlerini tanımlayacak şekilde kullandıkları için tamamen döngüsel bulmaktaydı: Evliliğin işlevi çocukların meşru kılınması ise çocukların meşruiyeti açıkça evliliğe bağlıdır (1971: 60-2). Leach'e göre evlatların meşru kılınması kavramına yaslanan tanımlamalar, İngilizcenin gündelik kullanımında dahi ağırlıklı yer tutmaz: Çocuksuz evlilikler evlilik olmaktan çıkmaz ve elbette evlat edinilen çocuklar sırf evlat edinen anne onları doğurmadığı için gayrimeşru sayılmazlar. Leach'in vurguladığı nokta meşruiyetin 'çocuğun biyolojik ebeveyninin kim olduğu meselesine bağlı bulunmayan' (1982: 185-8) sosyal bir kavram olmasıdır. Meşruiyeti, Nuerler geçerli her evliliğin üzerinden kurulduğu sığır nakli ve Nayarlar çocuğun annesinin *tāli* ayinini geçirmesi ile kabul gören genitorun anneninkinden daha düşük bir kastta olmaması temelinde inşa ediyordu (1982: 203). Dahası Nayar kadınlarının birlikte kalmasının münasip bulunduğu babayanlı Brahmanlardan tüm Vedic ayinleri ile evlenmesine ve meşru evlat sahibi olmasına izin verilen yalnızca en büyük oğuldu. Babayanlı mirasın bölünmesini engellemek için anayanlı Nayar kastlarından kadınlarla düşüp kalkan genç oğullara bu ayrıcalık bahşedilmemişti. Nayar kadınlarının Brahman erkekleri ile birleşmesi oldukça prestijli bulunsa da çocukları mensubiyet sıfatıyla babalarının değil annelerinin kastına bağlanan bu kadınları Brahmanlar metres olarak görüyorlardı. Anayanlı Nayar bakış açısından çocuklar her hâlükârda annenin kastına aittiler (1982: 190-1). Dolayısıyla burada çocukların baba ve baba tarafından değil anne ve anne tarafından kişilerin meşru zürriyeti olarak görüldüğü bir vaka ile muhatabız.

Tüm bunların sonucunda Leach temel işlevi çocuklara meşruiyet kazandırmak olan bir kurum şeklinde evliliği tanımlamayı makul bulmamakta ve etnograflarca müştereken evlilik diye nitelendirilen kurumların tümüne uygulanabilir bir tanımın bulunamayacağını iddia etmektedir. Bunun yerine, yasal ebeveynliğin, eşlerin birbirlerinin cinselliklerine dönük tekellerinin, eşin iş gücü ve mülkiyeti üzerindeki hakların, sosyal bakımdan manalı 'hısımlık bağlantısının' ve muhtemelen pek çok benzer hakkın kurulmasına önayak olan herhangi bir kurumu 'evlilik' diye isimlendirmede kendimizi özgür hissetmemiz gerektiğini belirtir (Leach 1961a: 107-8). Leach'in bu duruşu Needham (1971: 6) tarafından desteklenmekte ve yakın zamanda Barnard ve Good (1984: 89-91) vasıtasıyla yinelenmektedir.

3. Akrabalık ve Domestik Alan

Yirminci yüzyılın ilk yarısında ve ortasında Britanyalı antropologlar tarafından yürütülen akrabalık çalışmaları esasen tekyanlı soy gruplarının doğasını ve anlamını araştırmak ile alakalıydı. Radcliffe-Brown (1935), Evans-Pritchard (1940) ve Fortes'in (1953) çalışmalarının sonucunda akrabalığa dair önemli tartışmaların ve kuramsal ihtilafların çoğu, Fortes'in terimleri ile akrabalığın siyasi-yasal boyutuna dönük oldu. Fox (1967) ve Keesing'in (1975), temelde soy grupları kavramsallaştırmasının problemlerine ve soy gruplarının yapısı ve eklemlenmesi dairesinde evlilik sistemlerine odaklanırken aile ve domestik gruplara yalnızca marjinal bir dikkat göstermesi, akrabalık tartışmasındaki bu eğilime iyi bir örnektir. Fox ve Keesing gibi modern akrabalık kuramcılarının çoğu kuramsal tartışmanın asıl merkezinde domestik-ötesi veya 'kamusal' akrabalık alanını görmektedir. Bu ilgi yoğunluğunun neticesi, neseple biçimlenen ilişkilerin kamusal boyutunun analizinde kullanılan temel kavramların giderek daha keskin tanımlanması ve kuramsal bir berraklığın yakalanmasıdır. Lakin domestik alanın analizinde kullanılan kavramlar benzer şekilde açıklığa kavuşturulmamıştır. 1960'lara ve 1970'lere kadar domestik alanın belirli birimlerinin nasıl kav-

ramsallaştırılması ve kültürlerarası geçerlilikte hangi usullerle tanımlanması gerektiğine dair bir tartışma antropologlar etrafında sürüp gitmekteydi. Henrietta Moore bu kavramsal muğlaklığa aşağıdaki gözlemi ile dikkat çekmişti:

> 'domestik' hakkında söz söylemenin ana zorluğu, bu esnada kendimizi aslında 'aile', 'hane', 'domestik alan' ve 'cinsiyete dayalı iş bölümü' gibi domestik alan duyumsaması üretir mahiyette karmaşık biçimlerde çakışan ve etkileşen bir dizi biçimsiz kavram ve varlığı ele alırken bulmamızdır. Aile ve hane açıkça ayrılması özellikle zor iki terimdir (Moore 1988: 54).

Pek çok antropolog hâlâ 'aile' ve 'hane' terimlerini sıklıkla birbirinin yerine geçecek şekilde kullanmaktaysa da aileyi bir akrabalık grubu ve haneyi yerleşik bir grup ya da birlikte ikamet eden ve mekânsal yakınlıkları sayesinde farklı topluluk oluşumları içerisinde farklı mahiyetlerde belirlenebilen domestik faaliyetleri yerine getiren bir insan kümesi şeklinde kavramsallaştırırlar (Fortes 1958, Keesing 1958, Bohannan 1963, Bender 1967, Buchler ve Selby 1968, Hammel ve Laslett 1974, Cohen 1976).

Aileyi akrabalığa ve haneyi mekânsal yakınlık ve ortak yerleşime referansla oluşan birimler şeklinde tasavvur ettiğimiz vakit ikisi arasında, her iki grubun mensuplarının tamamen çakıştığı toplumlarda dahi bir ayrım yapmak mümkündür. Çok daha problemli olan nokta, ailenin haneden değil referansı akrabalık olan başka türdeki gruplardan ayrımının yapılmasıdır. Antropolojik ve sosyolojik yazımda 'aile' terimi hâlâ ekseriyetle belli bir tanım verilmeksizin kullanılır ve anlamı kendi kültürel tecrübelerini baz alarak doldurabilecekleri şekilde okuyucuya bırakılır. Nihayetinde hepimizin bir 'ailesi' vardır ve söylem içerisinde bu terim kullanıldığında karşılıklı ne dediğimizi anlarız. Bu kullanımda 'aile' terimi, 'kamusal' olmaktan ziyade 'domestik' bir bağlantılar ve faaliyetler setini ve mahremiyet, duygusal yakınlık ve başka bir sürü analiz edilmemiş kavramı içine alan battaniye bir terimdir. Aile, Batı toplumlarında bilinen bir grup olduğu ve yakın zamana kadar antropologların çoğu Batıdan çıktığı için

Batılı-olmayan toplulukların aile organizasyonunun çalışılması Batılıların kişisel deneyim sahibi olmadığı akrabalık ve soy temelinde biçimlenen başka grupların çalışılmasına kıyasla Batılı kültürel varsayımlardan özellikle daha fazla etkilenmiştir.

Aile teriminin, genel manada akrabalık ve evliliğin ve özelde domestik organizasyonun çalışılmasında analitik bir kullanışlılık ihtiva etmesi için akrabalık ve soy temelinde biçimlenen diğer grup ve kategorilerden analitik mahiyette ayrıştırılması gerekir. Yeni bir ailenin yalnızca evlilik sayesinde kurulabildiğinin ekseriyetle kabul görmesi beraberinde ailenin, akrabalar kadar hısımları da barındıran ve böylece diğer akrabalık gruplarından hem hısımlık hem aynı atadanlık bağlantıları içermesi sebebiyle ayrıştırılabilen bir grup olduğu gerçeğini doğurur (Bohannan 1963: 72-4, Bender 1971: 223). Ne zaman ki böylesi bir grup, topluluğun mensupları tarafından kültürel bakımdan anlamlı bir birim olarak kabul görür o zaman onu 'aile' ismiyle tariflendirmek münasiptir. Bu durum, hem hısımları hem aynı atadanları içermeyen kültürel bakımdan manalı birimlerin 'aile' şeklinde tarif edilmemesini gerektirir. Bu ölçütle hem 'anaodaklı aile' hem de doğrusunu söylemek gerekirse günümüz Batı toplumlarındaki 'tek-ebeveyn ailesi' analitik manada aile olarak görülemez. Bu ikincisi, yalnızca bir zamanlar (ebeveynler boşanmadan veya içlerinden birisi göçüp gitmeden önce) vuku bulmuş bir aileden artakalmıştır veya evlenmemiş bir kadının çocuk doğurmasının bir sonucu olabilir. Fakat bu çoğu kez bizim de konuşurken 'ailenin bir kısmı' vurgusu ile belki de farkında bile olmadan kabul ettiğimiz gibi, katı bir analitik çerçeve içerisinde aile olarak isimlendirilemez.

'Anaodaklı haneler' (ki bu terim de sıklıkla kullanılmaktaysa da) yerine 'anaodaklı aileler' isimlendirmesi ile mevzuya dalmak da, yine hepsi Batılı aile ve ev kavramlarının, 'bir hanede yaşayan aile' babında 'ev' (Bohannan 1963: 86, Schneider 1980: 34-5, 45-6) yaklaşımının ve mensuplarının birlikte yaşam sürmesinden ve müşterek duygusal bağlara sahip olmasından mürekkep

özel bir kültürel aile kavramsallaştırmasının tesirini içerisinde barındırabilir. Birbirlerine gönderme ile ailelerden ve hanelerden bahsetmenin, bu kültüre mahsus biçimi, hâliyle 'tek-ebeveyn ailesi' kavramını da ortaya çıkartıyor.

Ailenin, üyeleri belirli akrabalık ve hısımlık bağları ile birbirine bağlı bir grup ve hanenin, bir yerleşim birimi olarak görülüp bu şekilde ayrıma tabi tutulmaları, Malinowski'nin antropolojiye uzun süre tesir eden aile kavramsallaştırmasındaki yetersizliğin fark edilmesinin bir sonucuydu. Avustralya Aborijinlerinde aileye dair ilk çalışmasında Malinowski (1913), ailenin çocukların beslenmesi ve yetiştirilmesi ile ilgili genelgeçer insani ihtiyacı karşıladığı için tüm toplumlarda evrensel bir mevcudiyet arz ettiğini öne sürmüştü. Onun görüşüne göre aile, benzeri diğer sosyal birimlerden ayırt edilebilecek şekilde sınırlandırılmış sosyal bir birlikti ve mensupları arasında duygusal bir bağ setinin mevcudiyeti ile çocukların beslenmesi ve bakımına dair aktivitelerin icra edildiği belirli bir fiziksel mekânda ortak yerleşiklik karakteristik özelliğiydi. Malinowski'nin ilk yazım döneminden bu yana antropologlar için aileye sırf belli akrabalık ve hısımlık ilişkileri ile, söz gelimi karı ve koca, ebeveynler ve çocuklar ve kardeşlerin kendi arasındaki mevcut münasebetler, birbirine bağlanmış bir birim şeklinde yaklaşmak ve ayrıca insan topluluklarında evrensel mahiyette icra edilen işlevler yüklemek âdettendir. Örneğin Murdock kendi sosyal yapı tartışmasını şu şekilde başlatır:

> Aile ortak yerleşim, ekonomik iş birliği ve üreme ile karakterize edilen sosyal bir gruptur. Bu grup, her iki cinsiyetten, en azından ikisi sosyal bakımdan uygun görülmüş cinsel ilişki ifa eden yetişkin ve cinsel ilişki yaşayan bu yetişkinlerin kendilerinden olan veya evlat edindikleri bir veya daha fazla çocuk içerir (1949: 1).

Cinsel münasebet içerisindeki her iki cinsten birer yetişkin ve onların çocuklarından müteşekkil bir grubun aynı zamanda bir yerleşim birimi oluşturması, Batı toplumlarında geçerli kültürel

bir ideal olsa da genellikle bu ideal gerçekleşmez. Büyükebeveynler, ebeveynlerin kardeşleri, çocukların eşleri ve hatta akraba bile olmayan arkadaş, pansiyoner ve hizmetçi gibi insanlar, birleşik aile çekirdeğine ek olarak pek çok Avrupa ve Amerika hanesinin bir parçasını teşkil eder. Başka topluluklarda ise yalnızca üye olmayanlar aile ile birlikte bir hanede yaşamakla kalmaz ayrıca karılar ve kocalar tamamen ayrı haneleri mesken tutabilirler. Böylesi bir durum, söz gelimi, Gana'daki Ashantilerde mevcuttu. Tipik bir Ashanti hanesi, bir kadın ve erkek kardeşleri, kızları ve oğulları ve kızlarının çocuklarından oluşmaktaydı. Kadının kocası ise kız kardeşi, muhtemelen erkek kardeşi, kız kardeşinin oğulları ve kızları ve kız kardeşinin kızlarının çocukları ile birlikte kendi hanesinde yaşardı. Açıkçası, birbirleri ile başta cinsel münasebet olmak üzere diğer tüm ilişkilerini sürdürebilmeleri için koca ve karının haneleri birbirine yakın olmalıydı. Bu sebeple tüm evliliklerin %80'i aynı köyde gerçekleşiyordu. Koca karısını düzenli biçimde ziyaret eder ve ziyaret gecesini onun hanesinde geçirirdi. Belli bir dereceye kadar evli çift ve çocukları ekonomik bir birim oluşturuyordu. Kadın kocası için yemek pişirir ve küçük kızlar günbatımında yemekle dolu tabakları annelerinin hanesinden babalarının hanesine taşırken Ashanti köyünde alışılmış bir manzara sergilerlerdi. Koca, karısı ve çocuklarına yemek ve giyecek sağlamakla yükümlüydü ve bu yükümlülüğü reddetmesi hâlinde karısı boşanmak için ısrar edebilirdi. Sıra kendisine geldiğinde karısı da onun için yemek pişirmeyi reddeder veya onunla cinsel ilişkiye girmekten imtina ederse bu defa koca boşanma talebinde bulunabilirdi. Lakin hane, aileden daha güçlü bir ekonomik birimdi. Bir erkek, söz gelimi, tarlaları ekip biçmek veya borç kapatmak için kendi oğullarından yardım talep edemezdi. Böylesi yardımları, aynı hanede beraber yaşadığı ve gündelik sıkı fıkı temasın avantajı ile çeşitli ekonomik aktivitelerde iş birliği yaptığı kız kardeşinin oğullarından isteyebilirdi (Fortes 1949b).

Malinowski'nin aile tanımını izlemek yerine akrabalık ve

mekânsal yakınlığın kıyaslanması temelinde aile ve hane arasında yapılan ayrım, Radcliffe-Brown'ın '*beraber yaşıyor olup olmadıklarına bakılmaksızın* bir adam, onun karısı ve çocuk veya çocuklarından oluşan' (Radcliffe-Brown 1952: 51; vurgu eklendi) şeklindeki 'basit aile' tanımından kaynaklanır. Bu tanımda, bir akrabalık grubu olarak aile ile kendi kadrosu aile mevcudu ile eşleşen veya eşleşmeyen ortak-yerleşim grubu arasında örtük bir ayrım vardır. Bu Fortes'in Ashanti tarifinde (1949b) açık açık ve Tallensi çalışmasında (1949a) üstü kapalı bir şekilde yaptığı ayrımın bir benzeridir.

Yine de aileyi bir akrabalık birimi ve haneyi bir yerleşim birimi şeklinde ayrıştırma girişimlerine, Malinowski ve Murdock'ın aile ve haneye özel işlevler atfetme çabaları musallat olmaya devam etmektedir. Bu yüzden domestik grup ile aile arasında tam manasıyla bir ayrım yapmanın kullanışlılığına işaret etse de Fortes'e göre çekirdek aile, yine de,

> domestik alanın üretken özüdür. Çocuğun ebeveynlerine beslenme ve sevgi ile ve ebeveynlerin çocuğa aralarındaki ilinti ve üremenin ifa edilmesini içeren asli bağımlılıkları ile eklemlendiği ardışık iki ve yalnızca iki kuşak ihtiva eder. Öte yandan domestik grup genellikle üç ardışık kuşak ve ayrıca aynı soydan ya da grubun çekirdeği ile irtibatlanan başka mensuplar barındırır. Bu alanda akrabalık, soy ve yasallık ve şefkat içeren başka bağlar (evlat edinme veya halayıklık gibi) grubun bünyesine girerken çekirdek yalnızca dolaysız evlilik, ebeveynlik ve kardeşlik bağları ile şekillenir. Domestik grup esasen üyelerinin idame ettirilmesi ve beslenmesi için gereken maddi ve kültürel kaynakları sağlamak için organize olmuş ev idare ve hizmet birimidir. ... Çekirdek ailenin ve domestik grubun gerçek terkibi kendi toplumumuzda genellikle vuku bulduğu gibi özdeş olabilir fakat üreme işlevleri kati bir biçimde ... besin ve barınak üretimi ve toplumun devamlılığını bütünüyle garanti altına almaya dönük gayri-maddi kaynaklar ile ilgili aktivitelerden ayırt edilebilir (Fortes 1958: 8-9).

Temelde aile ve domestik grup arasında benzer bir ayrımı takip eden Goody'ye göre aile ve domestik grubun ortaya çıktığı

temel bağlamlar, üretim ve üreme şeklindeki iki temel süreçtir. Çekirdek aile kendisini üreme süreci ile ayrıştırırken domestik grubu oluşturan kişiler başlıca dört besin üretimi safhasında birlikte hareket eder: Üretim, dağıtım, hazırlama ve tüketim (Goody 1958: 56). Fortes ve Goody'nin domestik grup ve aile arasında yaptıkları ayrımın ana noktası üretim grubu ile üreme grubu arasındaki kıyaslamadır. Diğer bir deyişle müşterek çabaları mensuplarının fiziksel mevcudiyetini muhafaza etmek için zaruri maddi imkânları üretmek üzerine olan bir grup birey ile görünürde insanların biyolojik üremesi ile alakalı diğer bir grup bireyi birbirinden ayırırlar.

Bohannan aile ve haneyi farklı ayırır. Ona göre, ailenin iki işlevi cinselliği düzenlemek ve topluluğa yeni üye tedarik etmektir (1963: 83-4). Kontrol edilmesi gereken ve şu ya da bu şekilde her toplumda kontrol edilen cinsel aktiviteyi düzenleme işlevlerinin nereye kadar öncelikle aileye atfedilebilir olduğu ise elbette ziyadesiyle tartışmalıdır. Başlıbaşına aile cinsel doyum için kurumsal imkânlar sağlasa da pek çok toplumda evlilik öncesi veya evlilik dışı cinsel ilişki kabul görmekte ve cinsel ihtiyaçların tatmini kesinlikle evlilik ilişkileri ile sınırlandırılmamaktadır (Pasternak 1976: 85). Topluluğa yeni üye tedarik etmek ise problemli diğer bir meseledir. Çiftleşme biyolojik bir gerçekliktir ve aileler, ihtimal, namevcut olsalar bile insanların nesli biyolojik bir tür olarak kesinlikle tükenmez. Kadının başarılı döllenmesi şartı ile türlerin biyolojik üremesindeki muvaffakiyet yalnızca anne-çocuk bağlantısını gerektirir (Adams 1960: 41). Elbette sosyal yaşamın tümüne muvafık bireylerin yeniden üretimi bundan daha fazlasını içerir. Pek çok antropolog topluluğun yetkin bir üyesi olabilmek için kişinin hem bilinen bir anne hem de bilinen bir babaya sahip bulunmasının neredeyse tüm topluluklarda geçerli bir gereklilik olduğunu vurgulamaktadır. Bu suretle aile, neredeyse hemen her yerde sosyal grubun ölümlü mensuplarının ikame zaruretinin yerine getirildiği bir oluşumdur. Lakin istisnalar da yok değildir. Soyun kadın çizgisinde izlendiği pek

çok toplumda evli olmayan bir kadından doğmuş kişinin statüsü bu durumdan etkilenmez. Söz gelimi Melanezya Truklarında bir kadın ilk regl dönemini takiben cinsel münasebetler yaşayabilir, çocuk doğurabilir ve bu geçişten sonra doğurduğu her çocuk topluluğun meşru mensupları sayılır. Bu çocuklar, baba tarafından akrabalara sahip olmamaktan kaynaklanan handikaplar yaşayabilseler de kesinlikle hiçbir şekilde damgalanmazlar (Goodenough 1970: 10). Bireylerin sosyal konumlarını, haklarını ve ayrıcalıklarını annelerinin soyu temelinde kazandıkları diğer pek çok toplulukta da babanın rolü genellikle hatırı sayılır derecede mevzu dışı kalır ve netice itibarıyla sosyal grubun üyelerinin ikame ihtiyacının karşılanmasında aile illa ki tek mubah vasıta olmaktan çıkar. Bohannan'a göre besin temini, barınak tedariki ve bedensel rahatlık ekseriyetle hane tarafından icra edilen işlevlerdir ve bunlara ek olarak hane diğer bir önemli işleve daha sahiptir: Hemen her yerde çocukların yetiştirilmesinden ve içerisinde yaşama zaruretinde bulundukları kültürün onlara öğretilmesinden sorumlu birim hanedir (1963: 98).

Antropologların aile ve hanenin işlevlerine dair fevkalade değişken görüşlere sahip olduklarını göstermek için yalnızca üç yazardan bahsettim. Başka antropologlar, kendi özel alan tecrübelerine bağlı kalarak bu iki birimin işlevleri arasına yeniden farklı bir çizgi çekebilirler. Bu durum aileye her daim icra ettiği işlevler ve eylemler atfetmenin olanaklılığına dair giderek artan şüpheler doğurmaktadır. Aileye bütün insan topluluklarında değişmeden icra edilen herhangi bir işlev yüklemenin olanaksızlığını açıkça ortaya koymuş olan Bender (1967: 499-504), onu işlevleri ile tanımlamaya karşı yükselen itirazları özetlemiştir. Farklı şekillerde aileye atfedilen çoğu işlev, ekseri sağduyumuzla aile ve hatta hane diyemeyeceğimiz gruplarca ifa edilir ve icrası yalnızca nesepçe ilişkilenen belli bir birey setinin inhisarında olan tek bir işlev bulunmamaktadır. Fakat bu ailenin salt şeklen de olsa tanımlanamayacağı anlamına gelmez. Çekirdek ailenin şekli görünümleri çoğunlukla, belli bir akrabalık pozisyon sistemi (baba/

koca, anne/karı, erkek kardeş/oğul, kız kardeş/kız) veya birbirine ilintilenmesi babalık çiftini ve kardeşlik çiftini oluşturan izdivaci ya da cinsel çift ile anne çiftinin birleşimi (Adams 1960: 39) şeklinde sekiz akrabalık rolü sistemi (H, W, F, M, S, D, B, Z) ve bunları birbirine eklemleyen sekiz bağlantı (H-W, F-S, F-D, M-S, M-D, B-B, Z-Z, B-Z) (Bohannan 1963: 73) şeklinde tarif edilir.

Antropologlar aynı aile mevzusundaki gibi haneye belirli işlevler yüklerken de farklılık gösterirler. Fakat haneyi şekli görünümleri ile tanımlamak çekirdek aileyi aynı şekilde tanımlamaya kıyasla çok daha zordur. Aile ve hane arasındaki tüm ayrımlar hanenin tanımlama ölçütü olan yerleşimsel yakınlık üzerinden şekillendirilmiştir. Fakat yalnızca sınırlarının bu şekilde çizilmesinin evrensel mahiyette kültürlerarası bir geçerlilik arz etmesi durumunda hane, bu ölçüt vasıtasıyla tanımlanabilirdi. Fakat hâlihazırdaki durum kesinlikle böyle yaygın bir geçerlilik göstermez. Yanagisako'nun işaret ettiği gibi yerleşimsel yakınlığa hanenin tanımlayıcı ölçütü şeklinde odaklanmak şu sıkıntıları çözmez:

> mevsimsel dağılma ve toplanma döngüleri içerisinde hareket eden yerleşimsel gruplaşmaların nasıl ele alınacağı, mensupların farklı mesken birimlerine, özellikle bu birimler arasında büyük devingenlik görülen topluluklarda, giriş-çıkış hareketliliği ile nasıl meşgul olunacağı, çevresi diğer topraklardan ayrılabilen veya ayrılamayan ortak bir araziyi paylaşan kulübe veya evlerin tek bir hane şeklinde tanımlanıp tanımlanamayacağı ve hizmetçilerin, çırakların, pansiyonerlerin ve misafirlerin hanenin mensupları sayılıp sayılamayacağı. Yegâne referansı yerleşimsel yakınlık ise hane terimini kullanışımız kati surette çelişkiler barındırır. Zira yetimhane, yatılı okul, erkek evi ve ordu kışlası gibi teşekkülleri dışarıda bırakırken neden soliterleri (yalnız başına yaşayan bireyler) hane teşkili olarak değerlendiriyoruz? (1979: 164).

Goody domestik organizasyonun yalnızca 'bütün domestik hâllerde kendisini gösteren tek bir çok-işlevli birime' tekabül et-

mediğini vurgulamaktadır. 'Farklı görevler için ortaya çıkan böylesi pek çok birim mevcuttur' ve Goody bunların her birini 'domestik gruplar' şeklinde isimlendirir. Bunlardan birisi, 'üretim ve üreme temel süreçlerinde' meydana çıkan başka grupları 'kucaklayıcı bir ortam' sunan 'mesken grubu'dur (1958: 56). 'Hane' teriminin belirli domestik işlevlerle ilişkilendirilmesinden kaçınmada benzer bir deneme içerisine giren Bender, 'ortak-yerleşik gruplarla domestik işlevleri ayrıştırmanın' faydalı olduğu değerlendirmesini yapar. 'Ortak-yerleşimsel grupların göndergesi yakınlık ve domestik işlevlerin göndergesi sosyal işlevlerdir' (1967: 495) ki 'bunlar besin tedariki ve hazırlanması ile çocukların bakımını içeren günbegün karşılaşılan yaşam zaruretleri ile alakalıdır' (1967: 499). Dolayısıyla bu iki yaklaşım birbirlerinden bağımsız bir şekilde değişkenlik gösterebilen üç sosyal fenomen ayırt eder: Aileler, ortak-yerleşik gruplar ve domestik aktiviteler veya işlevler. Bunlar haneleri diğer ortak-yerleşimsel gruplardan ayrıştırma ve herhangi bir toplumda neyi temel ortak-yerleşik grup olarak saymak gerektiğine dönük karar verme güçlüklerinin üstesinden gelirler. Söz gelimi Bender Mundurucularda iki tip ortak-yerleşik grup tanımlayabilmektedir. Birisi erkek evlerinde yaşayan yetişkin erkekleri ve diğeri bir kadın ve çocuklarını içerir. Mundurucu topluluğunda 'hane' aramayı bıraktığımız vakit bu ortak-yerleşimsel gruplardan biri veya diğerinin domestik işlevlerin yerine getirilmesindeki sorumluluğu bakımından en önem arz eden konumu elinde tuttuğu gibisinden herhangi bir mesnetsiz varsayımda bulunmayı da bırakırız. Domestik aktiviteler çoğunlukla, bir grup olarak erkekleri ve bir grup olarak kadınları içeren bir yolla icra edildiğinden 'bütün köy, domestik aktivitelerdeki cinsi iş bölümünün köy seviyesinde karşılık bulduğu, domestik bir birim husule getirir' (1967: 495).

Ne var ki aileleri, ortak-yerleşimsel grupları ve domestik aktivite veya işlevleri analitik manada bağımsız değişkenler şeklinde ayrıştırdıktan sonra bile 'domestik' aktivite veya işlevlerin tam manasıyla ne olduklarını tanımlama problemi ortadan kalkmaz.

Antropolojide şu zamana kadar önerilen bütün muhtelif açıklamalar, besin üretimi ve tüketimi ile çocukların beslenmesi ve bakımı dâhil sosyal yeniden üretimi içeren aktivitelerin altını çizmektedir (Fortes 1958, 1978, Goody 1958, 1972, Bender 1967, Smith 1973, Hammel ve Laslett 1974, Yanagisako 1979, Moore 1988). Hiç şüphesiz bu açıklamalara 'domestik' ve 'kamusal'ın Batı kültürüne özgü tasavvur edilişleri veya Batıya has 'ev' ve 'iş' farklılaşması nüfuz etmektedir. Bu farklılaştırma büyük ölçüde on dokuzuncu yüzyıl sosyal teorisinin ve kadın ve erkeklere 'domestik' ve 'kamusal' alanlarda farklı haklar bahşeden geç on dokuzuncu ve erken yirminci yüzyıl ideolojisinin bir ürünüdür. Bu ideoloji, erkeklerin kamusal siyaset, çalışma ve ticaret alanını ve kadınların evi yönetmesi gerektiğini işliyordu (Coward 1983: 56).

'Domestik' aktivite veya eylemleri kültürlerarası geçerlilikte tanımlama zorluklarına karşın aileler, ortak-yerleşimsel gruplar ve bunların icra ettikleri belirli eylemler arasındaki analitik ayrım, genellikle aile ve hane diye isimlendirdiğimiz gruplara kendi kültürel kabullerimiz dairesinde işlevler yüklemek yerine çalışılan topluluk özelinde bu grupların işlevlerini tarif etmemizi olanaklı kılıyor.

Domestik Grup Çeşitliliği

Çekirdek aileyi belli işlevler veya aktiviteler yükleyerek değil de salt şeklî görünümlerle tanımlamaktan kaynaklanan aşikâr bir eksiklik mevcuttur: Aileyi aynı türden diğer birimlerden ayrıştırılabilen ve farklılaştırılabilen bağımsız, durağan ve uzun süreli bir sosyal birim olarak varsayma eğilimi. Bu yaklaşım, toplumu, tek tek sayılabilen ve karşılıklı bağlantıları analiz edilerek nihayetinde başka toplumlardaki birimler ve onların karşılıklı bağlantıları ile kıyaslanıp ayrıştırılabilen bağımsız birimlerden mürekkep durağan bir yapı şeklinde değerlendiren bir görüş ortaya çıkartır. Fakat gerçekte toplum diye isimlendirdiğimiz bağlantılar ağı durağanlıktan uzaktır. İnsanların karşılıklı bağlantıları ile kurulan

toplum, onların doğumu, gelişimi, üremesi, yaşlanması ve en sonunda ölümü ile daimî bir akış ve değişme içerisindedir. İnsanlar yaşam döngülerinin farklı safhalarında çeşitli sosyal ilişki örüntülerine dâhil olurlar. Bu durmadan değişen ilişki örüntüsünü, ailelere sosyal yapının temel yapı taşı gibi değil de sosyal yaşam süreçlerinde insanların şekillendirdiği birimler şeklinde baktığımızda kavrayabiliriz. Mensupları belli akrabalık konumları işgal eden veya belli akrabalık bağlantıları ile eklemlenen bir grup şeklindeki aile fikrini muhafaza etmemiz hâlinde, bu konum veya bağlantıların bir kişinin yaşam döngüsü boyunca değişmekte olduğu gerçeği ile karşılaşırız. Ailesini vücuda getiren bağlantı setlerinden birisi içerisinde kız veya kız kardeş konumuna sahip bir kadın sonradan böylesi bağlantı setlerinden bir diğerinde anne veya eş konumunu üstlenir. Bu durum ile ilgili farkındalık, 'yaratılış ailesi' ile 'üreme ailesi' (Parsons ve Bales 1955) veya 'doğum' ve 'izdivaci' aile (Bohannan 1963: 100) arasındaki ayrımı köklendirmiştir. Doğum ailesi kişinin içerisinde doğduğu ve yetiştiği, ebeveynleri ve kardeşlerini içeren bir aile iken izdivaci aile evlilikle erişilen, eş ve çocukları barındıran bir ailedir. Doğum ve izdivaci aile ayrımı ailelerin daimî yaratılış, gelişme ve ortadan kalkış sürecini eninde sonunda statik aile tiplerine indirgiyor olsa da (Robertson 1991: 195-6, n. 15) yine de ailelerin kati surette bağlantılı birimler olmadıklarını açıkça ortaya koymaktadır. Batı toplumunda evli bir kadın kendisini önceki ailesini geride bırakmış ve evliliği takiben kendi ailesini kurmuş biri olarak düşünebilir. Çoğu örnekte olduğu gibi şimdi kendi ailesi olan kocası ve çocukları ile geçimini sürdürmekteyse de dâhil olduğu bir dizi aktivite sayesinde hâlen manasını korumakta olan doğum ailesine ve mensuplarına ebeveynlik ve kardeşlik bağları üzerinden bağlıdır. Bu sebeple belirli bağlamlarda kendisini her iki ailenin de mensubu hissedebilir. Öte yandan aynı konumdaki bir Hopi kadını, evliliğinden sonra dahi önceki ailesinin üyesi kalmaya devam ettiğinden kendisini iki ailenin mensubu olarak düşünmezdi. Kocası ve çocukları, umumiyetle

kadının kendi ebeveynleri, kız kardeşleri, kız kardeşlerinin kocaları, onların evli kızları ve evli olmayan oğulları ve hatta annesinin kız kardeşleri ile onların evli kızlarını içeren kendi ailesine basitçe eklemlenirdi. Böylesi bir çeşitlilik başka toplumlardaki aile kompozisyonlarında da mevcut ise mensupların ortak-yerleşim ölçütüne, yani dolayısıyla bir kere daha aile ve ortak-yerleşik grup ayrımını bulandırma noktasına geri çekilmeden bu birimler etrafında nasıl sınır çizeriz?

Aileyi bir akrabalık grubu ve haneyi bir ortak-yerleşimsel grup şeklinde ayrımlamaya sadık kalacaksak bu sorunun tek olası çözümü aileyi, belirli bir topluluğun mensuplarının kendi topluluklarının kültürel bakımdan anlamlı bir akrabalık birimi şeklinde tanımladıkları bir akrabalık grubu olarak görmektir. Fakat pek çok toplulukta bizim analitik mahiyette aile ve hane şeklinde ayrıştırdığımız birimler arasında semantik bir ayrım bulunmaz. Söz gelimi Sudan Bertileri her iki grubu da işaretleyen yalnızca tek bir terime sahiptir: *b-t* (lafz. ev). Bu çok anlamlı bir terimdir ve sabit bir bağlamda meskenmahale işaret etmek için kullanılır yani hep birlikte nihayetinde köyü teşkil etmekte olan diğer meskenmahallerden çevresindeki sazdan bir çitle fiziksel bir sınır çekilerek ayrılmış baraka ve diğer yapılar kümesi. Diğer bir bağlamda meskenmahalin haneyi vücuda getiren yerleşik oturanlarına gönderme yapmak ve başka bir bağlamda da her zaman olmasa da belli durumlarda kendileri ayrı bir meskenmahalde oturup hane kuran evli bir çift ve çocuklarını içeren grubu isimlendirmek için kullanılır. Buradan hareketle Bertilerin aile ve hane arasında kavramsal bir ayrım yapmadıklarını ve ailenin topluluklarında kültürel bakımdan anlamlı bir birim mevcudiyetine sahip olmadığını çıkarsamak yanlış olurdu. Çünkü aile ve hane arasında semantik bir ayrım yapmamış olsalardı bile yine de eylemleri vasıtasıyla bunları farklı hak ve yükümlülük sistemleri şeklinde kavramsal bir ayrıştırmaya tabi tutmaktadırlar (Holy ve Stuchlik 1983: 63). Örneğin çekirdek aile mensupları aynı meskenmahalde yaşayıp yaşamadıklarına bakmaksızın sahip olduk-

ları şahsi çiftlik hayvanlarını her zaman ortak bir sürüde tutarlar. Ailesinin diğer üyelerinden farklı meskenmahallerde yaşayan çocuklar, yaşadıkları meskenmahalin aile üyelerine ait sürüyü, onlara belirli akrabalık ilişkileri ile bağlı olduklarından değil, aynı hanenin ortak mensubiyetini paylaştıkları için güderler. Kendi sürülerini kardeşleri ve ebeveynlerinki ile birlikte tutarlar ve bu sürü, kendi ebeveyn hanelerinin, ailevi akrabaları olmayan başka mensupları tarafından güdülebilir. Mekânsal yakınlık bağlarına karşılık kişinin kendi sığırını hangi sürüde tutacağını belirleyen yalnızca akrabalık bağı değildir. Yakın akrabalardan *herhangi bir grubun değil de* sadece evli çift ve çocukların hayvanlarını ortak bir sürüde tutuyor olması gerçeği, Bertilerin çekirdek aileyi, onun için özel bir kelimeleri bulunmasa da toplumlarının kültürel bakımdan anlamlı bir akrabalık birimi olarak kabul ettiklerini açıkça göstermektedir. Bertiler bu manada emsalsiz değildir. Nuer *gol* terimi de (Evans-Pritchard 1951: 3) Berti *bet* terimi ve hatta bu hususta İngilizce 'aile' terimi kadar çokanlamlıdır. Günlük kullanımda İngilizce 'aile' teriminin çekirdek aileye mi yoksa daha kapsamlı bir akraba çevresine mi işaret ettiği yalnızca bağlamsal olarak çıkartılabilir.

Aileyi yerlilerin kendilerinin kültürel bakımdan manalı buldukları bir akrabalık grubu ile aynı kefeye koyma işleminin öngörülebilir bir neticesi vardır. Büyük ihtimalle bu tek bir evrensel aile değil pek çok aile türü olduğunun keşfedilmesi sonucunu doğuracaktır (Yanagisako 1979: 198). Evlilik farklı türdeki bu ailelerin kurulmasında merkezî görünmektedir.

Bir erkeğin bir seferde yalnızca bir kadınla ve bir kadının aynı anda yalnızca bir erkekle evlenebilmesini şarta bağlayan monogami kuralının Avrupalı ve birçok Asyalı toplumda hüküm süren bir norm olması yüzünden bu kuralla şekillenen evlilik birliğini 'doğal' bir birlikmiş gibi görme eğilimi içerisindeyiz. Lakin pek çok toplumda evlilik bu denli dar sınırlar içerisine alınmamakta ve hatta çokeşlilik (poligami) bir müsaade hoşgörüsüne değil sıklıkla ideal evlilik birliği biçimi şeklindeki bir değerlendirmeye

konu olmaktadır. Poligaminin iki türü vardır: Polijini -bir erkeğin iki veya daha fazla kadınla eş zamanlı evliliği- ve poliandri -bir kadının iki veya daha fazla erkekle eş zamanlı evliliği-.

Poliandri oldukça az sayıda toplulukta uygulanır ve en iyi tarifleri bir kadın ve iki veya daha fazla erkek kardeşin (kardeşli poliandri denilen), özellikle zengin vergi mükellefleri arasında, evliliklerinin görüldüğü Himalayalar ve Tibet'ten gelir. Hane teşkil edecek bir birim şeklinde tezahür eden poliandrik ailenin mevcudiyet sebebi muhtemelen vârislerin sayısını kısıtlamak ve haşin dağlık çevrede kıtlık arz eden tarımsal arazi miktarı ile iş gücü hacmini dengede tutmaktır. Kardeşli poliandri, bir kadın kaç kocaya sahip olursa olsun yaklaşık her iki senede bir hamile kalabildiğinden, bir yandan ailenin devamını sağlama almakta ve diğer yandan hacimsel bir şişkinliğin oluşmasının önüne geçmektedir. Her erkek kardeş müstakilen evlenip kendi ayrı hanesini kursa idi aile toprağının bölünmesi eğilimi ortaya çıkardı. Hâlbuki poliandrik aile düzenlemesi ile kardeşler bir kadının üreme kapasitesini paylaşır, ondan doğacak oğulları toprağı ortaklaşa miras alır ve bir zaman sonra bu oğullar tek bir kadınla yapacakları poliandrik evliliklerinden doğacak kendi oğullarına aile toprağını bölünmemiş bir hâlde geçirir (Goldstein 1971, Berreman 1978, Levine 1987, 1988, Schuler 1987, Goody 1990: 137-53).

Poliandri, birkaç koca ile evli bir kadın, aynı anda kocalarının her birinden birer çocuğa hamile kalamayacağından her koca ve ondan olma çocuklar için ayrı bir hane kurulması sonucunu doğuramaz. Bu yüzden poliandrik aile her zaman ortak-yerleşik bir gruptur ve ortak-kocaların kendi iş güçlerini bir havuzda topladıkları tek bir hane biçimlendirir. Poliandri çok özel durumlarda ortaya çıkmaktaymış gibi gözükürken polijini, özellikle Afrika kıtasında pek çok erkeğin ideal evlilik birliği olarak nitelendirdiği çok daha yaygın bir düzenlemedir. Boserup (1970) polijinin Afrika'da ve monogaminin Avrupa ve Asya'daki bütün büyük toplumlarda görülen yaygınlıklarını bir yandan

toprak ve iş gücü elverişlilik farklılıkları ve öte yandan tarımsal iş gücündeki cinsiyet başkalığı ile ilişkilendirmiştir. Avrupa ve Asya'nın pek çok bölgesi şiddetli bir toprak kıtlığından muzdaripken yakın zamana kadar Afrika'da toprak bol fakat onu işleyecek iş gücü sınırlıydı. Çapanın ana tarımsal alet olduğu Afrika'da tarımsal çalışmanın çoğu kadınlar tarafından yürütülürken Avrupa ve Asya'nın saban tarımında ekip biçenler büyük çoğunlukla erkeklerdir. Bu sebeple erkeklerin eş toplama eğilimi, kritik ekonomik meselenin toprak değil iş gücü kıtlığı ve bu iş gücünün de erkeklerden ziyade kadınlardan mürekkep olduğu bu durumda en uygun stratejidir. Goody (1973b) kadının çiftçilik yaptığı toplumlar ile yüksek polijini oranları arasında büyük bir korelasyon olduğunu kabul etmekle beraber asıl mevzunun kadınlarınkinden ziyade çocuklarının iş gücü olabileceğine işaret etmiş ve bu şartlar altında erkeklerin en uygun maksimum doğurganlık stratejisine ulaşma yani üreme gayesi ile eş toplamayı arzu edebileceklerini öne sürmüştür.

Polijininin oldukça sık görüldüğü topluluklarda dahi insanların çoğunluğu esasen monogamik birlikler oluşturur. Bunun sebebi ise daha ziyade sosyal faktörlerdir. Mair'in gözlemlediği üzere polijini sadece servetten kaynaklanan bir imkân değil, aynı zamanda bir 'servet ayrıcalığıdır' (1971: 153) ve birçok toplumda yalnızca yüksek sosyal ekonomik statüye sahip erkeklerin birden fazla kadınla evlenmeye gücü yetebilir. Lakin polijininin tercih edildiği veya ideal bulunduğu yerlerde dahi monogamik birliklerin hâkimiyet sürmesi öncelikle demografik unsurların işidir. Kız çocuklarının katli veya erkeklerin savaşta ölümü ile asimetrik bir dağılım ortaya çıkmadıkça herhangi bir nüfusta kadın ve erkeklerin sayısı aşağı yukarı eşittir. Bu demektir ki bir adam iki kadınla evlenirse diğer bir adam bekâr yaşama zorunluluğu içerisinde kalacaktır. Polijinin, kimi erkeklerin bekâr kalmasına yol açmadan varlığını sürdürebilmesi iki etken sayesinde olanaklıdır. İlki, kadınların evlilik yaşının erkeklerinkine kıyasla genellikle epeyce düşük olması yani nüfusun herhangi

bir zaman diliminde erkeklerden daha fazla sayıda evlenilebilir kadın barındırmasıdır. İkincisi, yüksek boşanma frekansının, erkeklerin çoğunluğunun en azından hayatlarının bir aşamasında evlenebilmesini ve aynı zamanda birtakım erkeklerin bir seferde iki veya daha fazla kadınla izdivaç yapabilmesini sağlamasıdır.

Polijini sıklığını hâlihazırda mevcut evliliklerdeki kadın eşleri sayma yoluyla hesap etme şeklindeki alışılagelmiş uygulama, gerçek polijinik hâkimiyete dair çok doğru bir izlenim sunmaz. Kendi sayımım döneminde Berti erkeklerinin yüzde 80'i yalnızca bir eşe sahipti ve sadece yüzde 20'si polijinik evlilik kurmuştu. Bu rakamlardan hareket eden bir kişi, erkeklerin yalnızca beşte birinin birden fazla eşe sahip olmayı fiilen karşılayabildiğini görür ve polijini oranının bariz biçimde yüksek olmadığı sonucuna kolaylıkla ulaşabilirdi. Fakat soruşturduğum erkeklerin yüzde 28,7'si en azından hayatlarının belirli bir döneminde polijinik ve yalnızca yüzde 71,3'ü tüm hayatları boyunca monogamiklerdi. Polijinik birliklerin payı yaşlılarda gençlerden daha fazlaydı. Gençlerin evlenmeyi tercih etmediği, söz gelimi orta-yaşlı boşanmış veya dul kadınlar, yaşlanan erkeklerin evlenmeye uygunluk çemberine girdiğinden bu anlaşılabilir bir durumdur. Sayımım sırasında kendi çocukları hâlihazırda evli olan erkeklerden yüzde 58,5'i monogami ve yüzde 41,5'i polijini içerisindeydi. Örneklemimdeki yaşlı erkeklerden sadece yüzde 40,3'ü oldum olası monogamiye dâhilken 59,7'si yaşamlarının bir döneminde iki veya daha fazla eşe sahipti. Diğer bir deyişle beş erkekten üçü büyük ihtimalle akıp giden hayatlarında polijiniyi tecrübe etmişti.

Polijinik aile çekirdek ailede baş göstermeyen ilişkiler içerir: Ortak-karılar arasındaki, üvey kardeşler (yani aynı babadan farklı annelerden çocuklar) arasındaki ve kadınla ortak-eşlerin çocukları arasındaki ilişkiler. Buna binaen kişilerarası ilişkilerde çekirdek ailede rastlanmayan sorunlar polijinik ailede ortaya çıkar; Afrika'daki pek çok polijinik toplulukta görülen cadılık suçlaması sıklığı bu sorunların açık dışavurumudur. Polijinik

ailelere özgü problemler, ortak-eşlerin kaynaklara erişimi, göreceli güçleri, çocuklarına dair çatışan ekonomik menfaatleri ve muhtemelen cinsel kıskançlık ile alakalıdır. Üvey kardeşler de karşılıklı hakları ve ortak baba ve farklı anneleri ile ilişkileri bazında değişik ve çatışan ilgilere sahip olabilirler. Bu problemlere dönük geniş çaplı bütün kültürel çözümler, polijinik ailelerden mürekkep toplumların tamamında müştereken bulunur. Genellikle kadın eşlerden birisi, sıklıkla kocanın ilk evlendiği, ortak-eşlerden daha yüksek bir konuma sahiptir ve onlara domestik hizmetler ve ekonomik görevler pay eder. Kocanın içlerinden birini kayırdığı düşünülmüyorsa ortak-eşlerin ilişkileri kuvvetle muhtemel dostane seyredecektir. Kocanın ekseriyetle her biri ile eşit zaman geçirmesi ve kararlaştırılmış zaman aralığı ve sırada birinden diğerine geçmesi beklenir.

Polijinin temel gerekçelerinden biri ortak iş gücü yaratmak ve pek çok kadının üretici çabasını bir havuzda toplamak olduğundan polijinik ailenin, ortak-eşlerin domestik işlerin yükünü paylaştıkları tek bir hane oluşturması idealdir. Lakin çok defa bu yalnızca ortak-eşler, aynı zamanda çocukluklarındaki gibi aynı hanede yaşamayı becerebilmeleri ümit edilebilecek kız kardeşler ise mümkündür. Çoğu vakada ise ortak-eşler tek bir hane ve ocak paylaşmaz. Söz gelimi Tallensilerde her ortak-eşin, kocasının meskenmahalinde kendine ait bir iç bahçesi, yatak odası ve mutfağı vardır. Sadece kocasının ve çocuklarının kendi yaşam alanına özgürce girme hakkı bulunur. Mutfağında kendisi, çocukları ve -onu doyurma ve onunla yatma sırası kendisinde olduğu vakit- kocası için yemek pişirir. Her eşin hanesi, dolayısıyla, yemek hazırlanması ve tüketimi alanında müstakil bir ekonomik birimdir. Bir bütün hâlinde polijinik ailenin ekonomik rolü, her meskenmahalde kocanın denetimi altında tutulan tek bir ambarla özetlenir. Kocanın her bir karısının hanesi, erzakını oradan tedarik eder ve sırasında kendi emeği ile sağladığı üretim vasıtasıyla bu ambarın doldurulmasına yardımcı olur (Fortes 1949a). Ortak-eş hanelerinin ayrılması daha da kuvvetle

işaretlenebilir. Bertilerde her eş, çocukları ile birlikte yaşadığı ve kocanın ikametini düzenli fasılalarla aralarında kaydırdığı kendi meskenmahaline sahiptir. Ortak-eşler arasındaki bir çatışma ihtimalini zayıflatmak için bu meskenmahaller sıklıkla başka başka köylerde yer alır. Her eş kendi toprağını eker biçer ve ürünü kendi ambarında tutar. Bunu kendisine, çocuklarına ve meskenmahalinde kaldığı vakit kocasına yemek pişirmek için kullanır. Koca, karılarının her birinin toprağında çalışmaya eşit vakit ayırır ve geçici olarak konakladığı karısının hanesindeki başka görevleri de yerine getirir.

Çekirdek aileyi tüm mevcut aile biçimlerinin yapı taşı gören antropologlar, polijinik aileyi aynı erkeğin iki veya daha çok izdivaci ailesinin bir araya gelmesinden oluşan bir grup şeklinde tasavvur etmişlerdir. Koca, aynı anda iki veya daha fazla çekirdek ailenin mensubu görülmüştür. Bu fikrin altında yatan çekirdek ailenin bütün topluluklarda bu hâliyle veya daha karmaşık aile biçimlerinin temel yapı taşı şeklinde mevcut bulunan evrensel bir sosyal grup olduğu yönlü varsayımdan kaçınmak için bazı antropologlar polijinik aileyi ortak bir erkekle ilişkilenen iki veya daha fazla anne-çocuk biriminden müteşekkil görmüşlerdir (Bohannan 1963: 105-6, Bender 1971: 226). Bununla birlikte, çekirdek ailelerin veya anne-çocuk birimlerinin bir araya toplanması, çeşitli aile biçimlerinin tertibindeki temel ilkeyi açıklayabilecek evrensel bir formül değildir. İçerisinde yalnızca tek bir anamerkezli aile barındırmasından hareketle poliandrik aile de çeşitli çekirdek ailelerin veya çeşitli anne-çocuk birimlerinin bir araya gelmesinin bir sonucu olarak görülemez (Bohannan 1963: 110).

'Geniş aileler' veya 'birleşik aileler' şeklinde sınıflandırılan sosyal gruplar da genellikle iki veya daha fazla çekirdek ailenin bir araya eklemlenmesinin neticesi olarak görülmektedir. Bir erkeğin izdivaci ailesi doğum ailesinden ayrılmadığında ortaya çıkan grup farklı biçimlerde babayerli geniş aile (evliliğini takiben kadının kocası ile yani babayerli yaşaması yüzünden) veya

babayanlı, agnatik ya da babayanlı şekilde genişlemiş aile (iki çekirdek ailenin eklemlenmesi erkek üzerinden olduğu ve dolayısıyla genişlemenin izi erkek çizgisindeki bir bağlantıdan sürüldüğü için) şeklinde tarif edilir. Tivlerde aynı ortak yerleşim alanında birlikte yaşayıp tek bir üretici grup oluşturan insanlar böylesi bir aile meydana getirir. Bu grup, bir erkek, onun karıları ve çocukları, evlenmemiş kızları ve evli oğulları ve bu oğulların kendi karıları ve çocuklarını içerir. Ortak yerleşim alanındaki her bir kadın eş, kendisi, çocukları ve kocası için yemek pişirdiği bağımsız bir barakaya sahiptir. Geniş aile biçimlendirecek şekilde birbirlerine eklemlenmiş çekirdek aileler ayrı tüketim birimleri teşkil etmekteyse de geniş ailenin bütünü birleşik bir üretici grup hâlinde hareket eder. Bu grup, önder konumunda bulunan, üretime nezaret eden, mensuplar arasındaki anlaşmazlıkları çözüme kavuşturan ve üyelerin esenliğini büyülü güçlerin ritüel denetimi kanalıyla koruyan en yaşlı erkeğin otoritesi altındadır (Bohannan ve Bohannan 1968).

İki çekirdek aile birisinde eş ve anne ve diğerinde kız ve kız kardeş olan bir kadın vasıtasıyla birleştiği vakit netice, genellikle anayerli geniş aile (kocanın evliliğini takiben karısının evine taşınması yani anayerli ikamet etmesi yüzünden) veya anayanlı ya da anayanlı şekilde genişlemiş aile (iki çekirdek aile kadın üzerinden eklemlendiği ve dolayısıyla genişlemenin izi kadın çizgisindeki bir bağlantıdan sürüldüğü için) şeklinde tarif edilen bir gruptur. Bu gibi gruplar, örneğin, Hopi Kızılderilileri arasında mevcuttu. Erkek evliliğini takiben karısının doğum evine katılırdı ve kaynanasından ve sağsa onun kocasından, kaynanasının kızlarından ve bu kızların kocaları ve çocuklarından ve yine kaynanasının evlenmemiş oğullarından müteşekkil genişlemiş ailenin bir mensubu olurdu.

Bazı topluluklarda hem kızlar hem oğullar evliliklerinin ardından evlerinde yaşamaya devam edebilir ve izdivaci aileleri ile doğum aileleri arasında irtibat halkası olurlar. Bunun neticesi, ebeveynlerin çekirdek ailesi ile tamamı olmasa da bazı oğullarının, tamamı olmasa da bazı kızlarının ve muhtemelen bazı

torunlarının çekirdek ailelerini bir araya getiren çiftyerli veya ikitaraflı genişlemiş ailedir. Çiftyerli geniş aileler babayerli veya anayerli geniş aileler kadar sık görülmez. Borneo'daki Ibanlarda rastlanan ***bilek*** belki de en çok bilinen örnektir.

Etnografik tariflemelerin ve aynı zamanda kuramsal tartışmaların çoğunda 'geniş' veya 'birleşik aile' oldukça muğlak bir terim olarak kalır çünkü doğum ve izdivaci ailelerin tam manasıyla ne amaçla ayrıldığı veya ne amaçla birbirine eklemlendiği çoğu zaman açıkça belirlenmemiştir. Birleşik kalma şekli hatırı sayılır bir çeşitlilik arz edebilir. İki veya daha fazla çekirdek aile tek bir meskenmahalde oturarak Tiv, Hopi ve Ibanlarda olduğu gibi ortak-yerleşik bir grup veya Goody'nin tabiri ile bir 'tıka basa ev' (1990: 88, 211-12), teşkil edebilir. Geniş ailenin mensupları ortak-yerleşik bir grup meydana getirdiği vakit bölünmemiş tek bir üretim ve tüketim birimi oluşturabilir ve böylelikle tek bir hane şekillendirebilirler. Bu durumda geniş ailenin kadrosu, bütün ayniyatın müşterek tutulabildiği ve yaşam gelirleri ve masrafları için ortak bir kaynağa başvurabilen geniş veya birleşik hane ile hemhudut olur. Fakat geniş ailenin mensupları birlikte oturdukları zaman bile içerisindeki her bir çekirdek aile kendisini en azından yemek hazırlığı ve tüketiminde farklılaştıran bir grup olma anlamında kendi hanesine sahip bulunabilir. Geniş aile, aynı çekirdek aile gibi, ortak-yerleşik bir grup oluşturmadığı vakit bile kültürel bakımdan anlamlı bir birim hâlinde var olabilir. Söz gelimi Hindistan'ın pek çok kısmında, özellikle yüksek kastlar arasında, oğullar evliliklerini takiben genellikle bağımsız bir hane kursa da üretici birimi mutlaka ayırmaları ve bir birleşik aile gibi ekip biçmeyi bırakmaları gerekmez. Ortak mülkiyeti müştereken kontrol eden geniş bir ailenin mevcudiyeti, mensupları oraya buraya iyice dağılmış olsa da, örneğin bir erkek kardeşin Hindistan dışında ticaret yapmaya gittiğinde aile fonuna eve dönene kadar yatırım yapacak şekilde para göndermesi (Goody 1990: 211-13) gibi, kültürel bakımdan anlamlı bir birim teşkil etmeye devam edebilir.

Geniş aile, geniş hane ve ortak-yerleşik grup arasındaki olası kavramsal karmaşa, en iyi Arensberg ve Kimball'ın İrlanda'daki County Clare'de yaptığı araştırma ile bilinen (1968), 'kök aile' şekillenmesinde tipik örneğini bulur. Bu aile tipinde malın bölünmesini engellemek için yetişkinliğe eriştikten sonra oğullardan yalnızca biri ebeveynleri ile çiftlikte yaşardı. Bu oğul, genellikle yalnızca kırklı yaşlarına ulaştığı vakit evlenebilirdi çünkü evlenmesi için önce ebeveynlerinin çiftliğin idaresini ona bırakması ve artık kendi geçimlerini oğul ile geline bırakacak şekilde evin 'batı odası'nda inzivaya çekilmesi gerekirdi. Babasının ölümünü takiben bu oğul çiftliğin yegâne mirasçısı konumundaydı. Çiftlikten taşınmış kız ve erkek kardeşler için, genellikle yeni geline gelir tahsis eden bir çeyiz üzerinden, finansal bir telafiye gidilirdi. Aile çiftliğini terk etmiş ve evlenmesinin önüne geçilmiş erkek kardeşler, sıklıkla orduya veya kiliseye katılır ya da ülke dışına göç ederdi.

Kök ailesinde ebeveynlerin bakım sorumluluğu aile çiftliğini miras alan oğula düşse de bu ebeveynlerin ve oğlun izdivaci ailelerinin, -yaşlı çift ayrı bir tüketim birimi teşkil edebildiğinden- birleşik bir hane ve hatta -oğullarınınkinden ayrı bir meskende yaşayabildiklerinden- birleşik ortak-yerleşimsel bir grup oluşturması şart değildir. Demek ki 'çekirdek aile' gibi 'geniş', 'birleşik' veya 'kök' aile terimleri de değişik ikamet ve hane idaresi düzenlemelerindeki mevcut tüm çeşitliliğin üzerini örtebilir. Bu isimlendirmeler, kapsayıcı bir aile türü sınıflamasına işaret ettiği vakit aslında ortaya serdiğinden fazlasını gizleyebilir.

'Geniş' veya 'birleşik' aile terimlerinin, aile biçimleri taksonomisinde kullanımı, başka bir problem daha içerir. Sadece iki kuşaktan üyeler ile teşekkül eden çekirdek veya çokeşli ailelerden farklı olarak geniş aileler en azından üç veya daha fazla kuşaktan üye barındıracak şekilde dikeylemesine genişler. Her kuşaktan ilave çekirdek ailelerin katılımıyla genişlemeye devam ederse geniş aile nihayetinde sahip olduğu kaynakları aşan bir büyüme noktasına ulaşır. Ardından mensupları arasındaki çatışma ve

kavgaların harekete geçirdiği bir kural uyarınca bölünme durumuna geçer. Bu anlaşmazlıklar ekseriyetle aile reisliği konumunu işgal eden ve oğulları, torunları ve torunlarının çocukları ile birlikte hepsi tek bir babayerli geniş hanede yaşayan erkek kardeşler grubunun son üyesi olan en yaşlı erkeğin ölümü üzerine çıkar. Bu lider, aslında konumunu oğullarından birine devreder lakin diğer oğullar ortaya çıkan vârisin otoritesini kabul etmeye istek duymayabilir ve asıl haneyi terk ederek kendi hanelerini kurmayı tercih edebilirler. Hem asıl hanede kalan hem de kendi bağımsız hanesini kurmak için orayı terk eden birimler, bir erkek, onun karısı, onların evlenmiş oğlu veya oğulları ve bunların izdivaci ailelerini içerebilir ve bu hâliyle her biri daha ortaya çıkışında kendi içerisinde geniş aile karakteri taşır. Fakat bu birimlerden biri, ilk aşamasında yalnızca küçük çocukları ile evli bir çifti barındırabilir ve bu hâliyle çekirdek aile şeklinde isimlendireceğimiz bir grup teşkil edebilir. Fakat er ya da geç oğullar evlendiği vakit izdivaci ailelerini doğum ailelerinden ayırmama kararı alabilir ve bu kararla aile bir kez daha genişlemiş olur. Bu nedenle çekirdek aile yalnızca geniş ailenin gelişim döngüsünde geçici bir aşama gibidir. Domestik grupların gelişim döngüsünü yani daimî kuruluş, genişleme ve bölünme sürecini bir kez dikkate aldığımızda geniş ailelerin bağımsız domestik grup türleri veya biçimleri olarak görülemeyebileceği ama daha ziyade, Fortes'in ifadesi ile 'tek bir "kalıbın" çeşitlenmesi' (1946b: 75) oldukları açıkça ortaya çıkar. Esasen basit, endüstrileşme-öncesi topluluklardaki domestik grup dinamiklerini izah edebilmek için geliştirilen gelişimsel döngü kavramı, Avrupa'daki aile ve hanelerin (Laslett ve Wall 1972, Netting, Wilk ve Arnould 1984) ve endüstrileşme-öncesi olduğu kadar kapitalist toplumlardaki üreme temelli sosyal organizasyonun (Robertson 1991) çalışılmasına başarı ile uygulanmıştır.

'Domestik' ve 'kamusal' arasındaki ayrımın altında yatan etnosentrik varsayımların fark edilmesi, 'domestik alan' ve 'kamusal alan' ikiliğinin feminist yazım tarafından eleştirel bir irdeleme-

ye tabi tutulmasındaki ana sebeptir. Uzun zaman önce Rosaldo domestik ve kamusal alanlar taksiminin, bir cinsiyet tarafgirliği üzerinde yükseldiğine ve bu hâliyle Batı ideolojisinin bir ürünü olduğuna işaret etmiş (1980: 460n) ve LaFontaine böylesi bir ayrıma bütün topluluklarda kati surette başvurulduğunun düşünülemeyeceğini iddia etmişti. Buna başvuran topluluklarda dahi domestik-kamusal ayrımı, 'yapısal çatlakların bir tarifi değil anlamını varlığına ulaştığımız her örnekte yorumlamamız gereken sembolik bir bildirimdir' (1981: 346). 'Domestik' ve 'kamusal' alan arasındaki ayrımın kullanışlılığı feminist kuramdan ilham alan pek çok başka antropolog tarafından da eleştirilmiştir (Rogers 1978, Tilly ve Scott 1978, Rapp 1979, Yanagisako 1979, Rosaldo 1980, Strathern 1984, Burton 1985, Yanagisako ve Collier 1987, Moore 1988). Bu minvalde, yakın zamanda feminist esinlenimli araştırma vasıtasıyla 'domestik alan' içerisindeki akrabalık ilişkilerinin analitik manada öne çıkmasında da başka bir ironi saklıdır. Bu ironi, böylesi bir araştırmanın odaklandığı domestik alanda yer alan ilişkiler sisteminin dolaysız bir şekilde kadınların yaşamlarının ve işlerinin büyük bir kısmına tesir etmesinden kaynaklanmaktadır. Feminist esinlenimli araştırma, aynı zamanda, bu ilişkiler sisteminin özerklikten uzak olduğunu ve her zaman 'kamusal' alandaki siyasal ve ekonomik ilişkilerden etkilendiğini göstermektedir (örneğin bkz. LaFontaine 1990, Whatmore 1991).

4. Soy ve Kamusal Alan I: Sülale Teorisi

İşlevsel antropologların cevap bulmak için çabaladıkları temel soru, toplumu neyin birleştirdiği üzerineydi. Antropologların çalıştığı 'ilkel' topluluklar akrabalık merkezli görüldüğünden, ilkel topluluğa özgü birleşim de, onların akrabalık sistemlerinin bir boyutu üzerinde temelleniyor olmalıydı. Britanyalı antropologlar, 'akraba bağlantılarını kabile toplumlarının "yasa" veya "kurallarının" sacayağı olarak almışlardı' (Wagner 1974: 101). Dikkatin akraba bağlantılarının 'yasa'sına veya kanuni boyutuna odaklanması, domestik alanla kamusal alan arasına ayırıcı bir çizgi çekmekle mümkün kılınmıştı. Domestik alanın kişilerarası manevi akrabalık normları ile düzenlendiği düşünülürken kamusal alan yasal kuralların uygulandığı bir alan olarak görülüyordu. Bu görüşe göre, gruplar arasındaki ilişkileri düzenleyen ve onları bir topluluk teşkil edecek şekilde birbirine bağlayan bu kurallardan başkası değildi. Gruplar, topluluğun parçaları olarak görüldüğünden her birinin sınırları açıkça çizilmeliydi ve bu koşul da onların tekyanlı soy grupları olması hâlinde sağlanabiliyordu.

Yapısal-işlevselciliğin altın çağında tekyanlı soy grubu araştırması, özellikle Britanyalı antropologların çalışmalarında seçkin

bir yer işgal ediyordu ve bir sosyal yapı ilkesi olma anlamında tekyanlı soyun arz ettiği önemin keşfi, bu yüzyılın ortasında Britanya'da geliştirilen en verimli sosyal antropoloji fikirlerinden biri görülerek övgülere boğuluyordu (Fortes 1953, Mair 1965: 67). Antropologların o dönemde yazdığı monografilerin çoğu sosyal yapısı tekyanlı soy grubu sistemine dayanan topluluklar ile ilgiliydi; öyle ki bu durum ekseri toplumların bu şekilde organize oldukları izlenimini yaratıyordu.

Soy veya sonradan anılmaya başlandığı şekliyle sülale teorisindeki tarihsel gelişimin peşine düşen Kuper (1982), Britanya'daki yapısal-işlevselci antropolojinin en mühim teorik başarısı gibi sunulsa da bu yaklaşımın, aslında Maine ve Morgan başta olmak üzere akrabalık çalışmalarının on dokuzuncu yüzyıl öncülerinin doğru varsaydığı kuramsal problemlerin dönüşmüş bir hâli olduğunu belirtmişti. Bu erken teorisyenler, dikkatlerinin çoğunu, akrabalık ve yerleşim bölgesi arasındaki ilişkilerin ve izi ikitaraflı sürülen bir akrabalık üzerinde temellenen bir grup olarak aile ile izi tektaraflı sürülen bir akrabalık üzerinde yükselen bir grup olarak 'klan' veya 'gens'ler arasındaki ilişkilerin araştırılmasına ayırmışlardı. Bu araştırma, onları meşgul eden ana problemin, yani ilkel yönetimin oluşumu ve insan toplumundaki siyasal düzenin evrimi probleminin, bir parçasıydı. Maine'e göre (1861), tarihin en erken aşamalarında insan toplumu geniş akrabalık bağları üzerinde temelleniyordu ve bunlar, ancak çok sonra toplumun siyasal organizasyonunun temelini teşkil edecek biçimde bölgesel bağlara yerini bırakmışlardı:

> Aslına bakılırsa siyasal fikirlerin tarihi, siyasal işlevlere sahip bir topluluğun yegâne olası zemininin kandan akrabalık olduğu varsayımı ile başlar; başka bir ilkenin –söz gelimi *yerel bitişiklik* gibi- kendisini ilk defa ortak siyasal hareketin temeli kıvamında inşa etmesi ile başarıya ulaşacak dönüşüm gibi bütünüyle sarsıcı ve eksiksiz, bizim tam manasıyla devrim diye ifadelendirebileceğimiz, hissiyat altüst oluşlarından biri dahi o anda bulunmaz (1861: 106).

Morgan, aynı biçimde, bütün idare formlarının temelde evrim silsilesi içerisinde birbirini takip eden iki türü bulunduğunu ileri sürmüştü:

> Zaman sırasına göre ilki, kişiler ve tamamen kişisel olan ilişkiler üzerine kurulur ve toplum (societas) şeklinde tarif edilebilir. Gensler bu organizasyona karşılık gelen bir birimdir. ... İkincisi, yerleşim bölgesi ve mülkiyet üzerine kurulmuştur ve devlet (civitas) biçiminde ayırt edilebilir (1877: 6-7).

Viktoryen öncellerinden farklı olarak yirminci yüzyılın ortasında Britanyalı antropologlar, o zamana kadar çoktan 'farazi tarih' denilerek bir kenara bırakılan insan toplumunun evrim sorunları ile artık ilgilenmiyorlardı. Bu antropologlar kendilerine, toplumun nasıl oluştuğunu ve çeşitli kurumların onu bir arada tutacak şekilde nasıl karşılıklı bir ilişkisellik içerisinde bulunduğunu soruyorlardı. Onların görüşüne göre toplum, sistemik bir düzenin yansımasıydı. Bu doğrultuda toplum, ayrıca, bir tür yapıya sahiplikleri analizle ortaya konulabilecek birbirine karşılıklı bağlı parçalar sistemi şeklinde kavramsallaştırılıyordu. O zamana kadar, bölge ve soy gruplarının aynı toplulukta bir arada var olduğunu gösteren etnografik kanıtlar zaten mevcuttu. Maine ve Morgan'ın tüm dikkatlerini verdikleri akrabalık ve yerleşim bölgesi bağları birbiri ile sıkı sıkıya alakalıydı. Toplumun bütünüyle nasıl yapılandığını bulma uğraşı, bu bağların birbirleri ile tam manasıyla nasıl bir etkileşim içerisinde bulundukları sorusunu ön plana çıkarıyordu.

Toplum kendisini muhakkak ki mensuplarının yapıp ettiklerinde açığa vurduğundan, antropologlar, hakiki bireylerin eylemlerinin gözleminden çıkan çeşitli çıkarsama süreçleri vasıtasıyla (Radcliffe-Brown 1952: 129) toplumun sosyal yapısını formüle etmeliydi. Lakin açıklama ihtiyacı arz edenler bu eylemler değil toplumun nasıl yapılandığı ve nasıl işlediği veya işlevini nasıl yerine getirdiği idi. Açıklamada, bireylerin somut davranışı, sosyal yapının talepleri tarafından biçimlenmekteymiş gibi görülüyordu. Bu şekilde ele alınabilmesi için toplumu teşkil

eden grupların, eylem sistemleri ile ilişkilendirilmesi gerekiyordu. Bu uğraşın sonucu, belli eylemleri kurallı bir biçimde icra eden birleşik gruplar formülasyonu ve yalnızca belli bir grubun mensuplarının gerçekleştirdiği sabit eylemler fikri idi. Toplumun yapısı, 'bir gruplar sistemi içerisinde yer alan bir grup kişi arasındaki ilişkiler' (Evans-Pritchard 1940: 262) şeklinde kavramsallaştırılıyordu. Grup da, 'diğer birimlerle ilişkisinde kendisini ayrı bir birim olarak gören, başka birimlerin mensupları tarafından da öyle görülen ve mensubiyetlerine binaen her biri karşılıklı yükümlülüklere sahip kişiler' (1940: 262-3) şeklinde tasavvur edilmiştir.

Her biri belirli eylemler seti icra eden ayrık gruplar sistemi şeklindeki bu sosyal yapı modelinde, bireylerin davranışını belirleyen etkenler sosyal yapıyı biçimlendiren unsurlar ile aynıydı. Yapının bileşenlerini oluşturan bu gruplara eylemler atfedebilmek için onların birbirinden ayrı ve apaçık sınırlandırılmış olması, çakışmaması ve belirsizliğe yer bırakmayan bir üye mensubiyeti sergilemesi zaruriydi; bu gruplar bir bütünün parçaları veya bölümleri olmalıydı. Bu sosyal yapı ve grup kavramsallaştırmasından hareketle akrabalık ilişkilerinin yapılayan bir prensip olarak tahayyül edilemeyeceği açıktı çünkü akrabalık, kendisi ile aynı türden diğer birimlerle ilişkisinde bir birlik hâlinde hareket eden, yani diğer bir deyişle, tüm topluluğun açıkça sınırlandırılmış ve karşılıklı olarak ayrımlanmış bölümlerini oluşturan kalıcı grupların şekillenmesi için bir temel sağlayamazdı. Böylesi bir zemini yalnızca soy sunabilirdi çünkü ortak atadan tekyanlı soy üzerinden gelenler, ego-merkezli tanımlanan akrabalık kategorisinden farklı olarak, açıkça sınırlandırılmış ve müstesna bir soy grubu şekillendirirlerdi. Bir kişi, belirli bir tekyanlı soy grubunun mensubudur veya değildir ve dahası böylesi yalnızca bir grubun mensubudur ve aynı anda iki veya daha fazlasının üyesi olamaz. Bu sebeplerle Radcliffe-Brown, söz gelimi çatışmalara mani olma amacıyla hakların mutlak bir şekilde formüle edilmesi ve böylesi hakları tanımlayan sosyal yapının devamlı kılınması

zarureti gibi 'belirli temel sosyal ihtiyaçlara' tekyanlı organizasyon biçimlerini yakıştırmıştı. Ona göre her toplum, sürekliliğe ulaşmada tek tek bireyleri aşan birliklerden mürekkep bir organizasyona ihtiyaç duyar ve akrabalık-temelli topluluklarda, yalnızca tekyanlı soy grupları grup mensubiyetini belirsizliğe mahal bırakmayacak şekilde tanımlayabildiğinden, böylesi birlikleri vücuda getirir (Radcliffe-Brown 1935). Radcliffe-Brown 'tekyanlı soyun bir biçimde idrak edilmediği topluluklar ya namevcuttur ya da yok denecek kadar az sayıdadır' (1950: 14) diyecek kadar iddiasında ısrarlıydı.

Yapısal yaklaşımın kuramsal varsayımları yalnızca soy kavramına özel bir önem atfetmeye yol açmamış ayrıca soyun tanımlanma biçimini de belirlemiştir. Yapısal analizcilerin soy tanımı, onu analitik bakımdan veraset ve intikalden ayrıştıran ve sosyal grup veya sınıf mensubiyetini ya anne ya da baba üzerinden düzenleyen bir süreç şeklinde tanımlayan Rivers'ın çalışmasına kadar geri gider (1915: 851, 1924: 85-8). 'Soy' teriminin, yalnızca katılımın kendiliğinden doğumla ortaya çıktığı ve mensubiyette müstakil, açıkça sınırlandırılmış ve çakışmayan gruplara referansla kullanılması gerektiği fikri, Rivers'ın tanımında saklı bulunur. Dolayısıyla bu kullanımda soy, tekyanlı soy gruplarına katılım ilkesi olarak tarif edilmiştir (Leach 1962: 130).

Akrabalık ve soy arasında keskin bir analitik ayrım yapma güçlüğü antropolojik soy sistemi analizlerinde yer alan sorunlardan birisiydi. Ayrıca analitik karmaşa çoğunlukla 'grup' ve 'birliktelik' mefhumlarının oldukça gelişigüzel kullanılmasından ileri gelmekteydi. 'Grup' kavramı, alışılagelmiş, kurumsallaşmış ve kısmen dayanaklı sosyal bağlantılara dönük alakaları münasebetiyle antropoloji ve sosyolojide belirgin bir şekilde ön plandadır. Grup kavramı pek çok değişik biçimde kullanılmaktaysa da genellikle bir katılım prensibi ve bir mensubiyet hak ve yükümlülükleri seti ile birbirine bağlanmış birey çoğulluğuna işaret eder. Bu kavramsallaştırmada katılım ölçütünü yerine getiren herkes grubun mensubudur ve grupta belli bir konuma haizdir.

Ayrıca her grup üyesi bu mensubiyetten gelen haklara ve yerine getirdiği mensubiyet sorumluluklarına sahiptir. Soy kuralları belirli bir katılım ölçütü saptadığından, bu ölçüt temelinde insanların katılım sağladığı birimlerin grup şeklinde kavramsallaştırılması gelenekseldir. Bununla birlikte gruplar da sosyal yapının temel öğeleri gibi görülmüştür.

Yapısal modelde soy grubu, dışarlıklı veya yasal-siyasal alan ile ilişkisi içerisinde görüldüğünde, tek bir ferdi kimliğe sahiptir; maddi veya manevi mülkiyette veya farklılık arz eden ayrıcalıklarda müşterek haklar ihtiva eden bir varlığa haizdir ve içerisindeki münasebetlerin niteliği kaynaşma ve paylaşımdır. Bireylerin gruba yapısal mahiyette katılımı yalnızca soyları tarafından değil mukavim ve tartışma götürmez grup sadakatleri tarafından belirlenir. Bireyler asıl sosyal kimliklerini grup mensubiyetlerinden alırlar. Tekyanlı soy grubu kavramı resmî yasal ölçüte göndermede bulunur; nihayetinde grup üyesi sıfatıyla her bir bireyin hâl ve hareketlerini çekip çeviren kurallar ve ayrıca gruplararası bağlantılar, yasal güce sahiplikle tasavvur edilir (Fortes 1953, 1959). Topyekûn sosyal sistemin parçalarının kavramsallaştırılmasına dönük bu yaklaşım, soyu kendince sosyal yaşamın tek mevzusu gibi görür ve ona süregiden sosyal süreçlerdeki değerinin epey ötesinde şişirilmiş bir önem verir. Yapısal modeli savunurken La-Fontaine bu yaklaşımı açıkça şu şekilde desteklemekteydi:

> Soy prensibinin ... topluluğun parçalarına mensubiyet tahsis etme vasıtası olduğu açıktır. Yani bireyin doğduğu topluluk içerisinde konumlandırılışı, bu topluluğun hangi parçasına mensup bulunduğu referans alınarak gerçekleştirilir. Siyasal ayrıcalıklar ve yükümlülükler dâhil konumların bölüştürülmesinin altında yatan ve sıklıkla çeşitli mülkiyet örüntülerine dair hakları meşrulaştıran budur (1973: 36).

Britanya temelli kullanımda tekyanlı soy grupları, aralarında salt şeklî bir ayrım yapılan iki terimle yani sülale ve klan terimleri ile adlandırılır. Sülale genellikle soylarının izini ortak bir atadan, birer birer sayılıp dökülebilen halkalar silsilesi ile tekyanlı

süren bir grup insan olarak alınır; klan da aynı prensip üzerinde temellenen bir gruptur ama onun mensupları ekseriyetle ortak ataları çok geride kaldığından ondan türeyen nesep halkalarını kesin olarak öngörememekte yalnızca varsaymaktadır. Klan yapılanmasının görüldüğü her yerde klanların içerisinde genellikle çok sayıda sülale bulunur.

Elbette sülalenin kadrosu, yaşlı kuşaktan üyelerin peyderpey vefatı ve yeni kuşaktan mensupların doğumu ile zaman içerisinde değişir. Lakin yaşlı kuşağın ortadan kalkması sülalenin son bulduğu anlamına gelmez; sülalenin mevcudu daima yenilenir ve bu anlamda başka birliklere benzer mahiyette kalıcı bir sosyal birim vuku bulur. Bu durum, pek çok antropoloğu tekyanlı soy gruplarına 'özdeşlik' atfetmeye, her ne kadar özdeşlik teriminden ne ima ettiklerini çoğu kez tam manasıyla belirtmeseler veya onu geniş bir farklılık yelpazesi içerisinde yer alan toplulukları içerecek şekilde uçsuz bucaksız bir mealde kullansalar da, götürmüştür (Barnard ve Good 1984: 76). Bu durumdan hareketle Keesing'e göre 'antropolojik literatür, gruplar, kategoriler, birlikler ve eylem grupları arasındaki ayrımların bulanıklaşması veya göz ardı edilmesi üzerinden 'klanlar', 'sülaleler' ve 'akrabalık karmaları' hakkında bir dolu karmaşa barındırır' (1975: 11). Sonradan sözünü edeceğim gibi, bu ayrımların kullanımındaki titizlik, ciddi biçimde soy prensibi ve özellikle ikiyanlı soy ile belki de evrensel mahiyette izi ikitaraflı sürülen bir akrabalık anlayışı geliştirmemizi sağlamaktadır.

Sülale kadrosunun zaman içerisinde daimî yenilenme süreci, sülalenin içsel yapısına dair önemli sonuçlar içerir. Yeni kuşaktan üyelerin her eklenişinde sülale sayısal olarak gittikçe daha fazla büyür. Bu genişleme ile sülale, artık kaynaklarının yetmediği veya ilişkilerini etkin bir şekilde düzenlemenin daha fazla mümkün olmadığı bir büyüklük aşamasına ulaşır ve bu noktada bölünür. Altsoyların oluştuğu bu süreç sülale bölümlenmesi olarak bilinir. Bölümlenme genellikle sülale içerisinde saklı ayrışma yarıkları veya hatları boyunca meydana gelir. Söz gelimi, baba-

yanlı bir soy büyük ihtimalle kurucusunun oğullarından biri veya diğerinden soy bakımından iki bölüme ayrılır.

Bu yolla sadece orijinal veya esas sülale iki veya daha çok altsülaleye ayrılmakla kalmaz altsülalerin kendileri de sayıca çok büyüdükleri vakit alt-alt-sülalelere ve alt-alt-sülaleler de sıra kendilerine geldiğinde daha da alt sülalelere bölünürler. Sülale bölümlenmesi bu şekliyle neredeyse otomatik bir süreçtir. Bölünmüş bir sülaleyi tarif etmek için kullanılan en alışıldık benzetme, ağaç ve yapraklarıdır. Ağaç ana sülale, dallar onun alt-sülaleleri ve sürgünler altsülalenin kendisinin bölümlenmesi ile çıkan sülalelerdir. Sürgünler de kendi içerisinde yapraklara denk gelecek şekilde daha fazla bölünebilir. Muhtelif topluluklar bunun için farklı benzetmeler kullanır. Tallensiler, örneğin, herhangi bir düzeydeki sülaleyi kurucu atanın evi (*yir*) şeklinde tarif eder ve sülalenin herhangi bir bölümünü oda (*dug*) olarak belirler. Yalnız sülalenin ev veya oda şeklinde tanımlanması göreceli dir. Bir bağlamda tüm sülale, kurucu atanın evi olarak tarif edilebilir ve içeriden farklı odalara bölünmüş görülebilir. Diğer bir bağlamda ise alt-sülalelerin kendileri kurucu atalarının ismiyle anılan evler şeklinde tarif edilebilir ve bölümleri de odalarla işaretlenebilir. Sülaleler ayrıca kurucu atanın çocukları (*biis*) olarak da tarif edilebilir. Bu durumda, aynı düzeyin sülale bölümleri 'erkek kardeş' sülaleler ismiyle anılır ve birbirlerine dönük hakları ve yükümlülükleri erkek kardeşlerin karşılıklı ilişkileri üzerinde modellenir. Aynı usulle sülalelerin birbirlerine 'annenin erkek kardeşi' ve 'kız kardeşin oğlu' şeklinde bağlandıkları da düşünülebilir. Tallensiler bu şekilde sülaleler arasındaki şeceresel ve sosyal ilişkileri tarif etmek için akrabalık terimleri kullanır. Bölünmüş Tallensi sülalesi kolları arasındaki ilişkiler, en güzel ata tapınmasında ortaya çıkar. Şöyle ki, sülale bölümleri ayrı ayrı kendi kurucu atalarına tapınır ve sonra tüm sülalenin ortak atasına tapınmak için birleşir. Bu minvalde ata tapınması, Fortes'in 'sülale sistemi hesaplaması' (1949a) şeklinde isimlendirdiği durumu temin eder. Bu sülale bölümlenmesi süreci çekirdek ailedeki mevcut

ilişkiler veya daha iyi bir ifadeyle bir yandan baba ile oğulları ve diğer yandan erkek kardeşlerin kendi arasındaki ilişkiler üzerinde modellenir.

Diğer bir babayanlı sülale bölümlenmesi sistemi, polijinik aile içerisindeki ilişkiler üzerinde modellenmektedir. Şöyle ki sülale, sülale kurucusunun karılarından birinin oğullarının soyundan gelenlerin bir tarafa ve diğer karısından olma oğullarının soyundan gelenlerin diğer tarafa yerleştirildiği bir değerlendirmeye tabi tutulup iki alt-sülaleye bölünebilir. Bu, misal Nuerlerde var olan bölümlenme örüntüsüdür. Evans-Pritchard'ın babayanlı Nuerlerde soyun izinin çelişkili bir biçimde kadın üzerinden sürüldüğünü ifade etmesinin sebebi budur: Bütün mensuplarının babayanlı bir şekilde kurucu atadan gelmesinden dolayı tüm bir sülale bir birlik teşkil ederken alt-sülaleler birbirlerine göre karşılıklı ayrı birimler meydana getirirler zira bunların mensupları sülale kurucunun farklı eşlerinden gelmektedir.

Bölümlü Soy Yapısı ve Bu Yapının Varoluşsal Konumu

Sülale teorisinin temel ilkelerini ilk formüle eden Radcliffe-Brown olmasına rağmen Evans-Pritchard etnografik malzemesini bu şekilde yorumlayan ilk kişiydi ve Nuer toplumunu (1940) sülale prensibi ile idare edilen bir topluluk şeklinde resmetmişti. Bu sayede Nuerler, bölümlü sülale yapısının 'paradigmatik vakası' veya somut ideal tipi hâline gelmiştir. Nuerlerde, belirli köylerle ilişkili en ufak bölümler minimal sülalelerdi -her biri çıkışından bugüne ortak atadan babayanlı bir çizgi ile gelen dört ile altı kuşak içeren agnatik mahiyette bağlantılı bir grup erkek-. Evans-Pritchard'ın üçüncül kısım ismini verdiği belirli bir kabile bölgesi ile ilişkili minör sülale ise yine aynı atanın soyundan gelen birkaç minimal sülale barındırıyordu. Bu minör sülaleler, ikincil kabile kısmı ile ilişkili majör bir sülale teşkil edecek şekilde bir araya gelir ve majör sülaleler de aynı şekilde birincil kabile kısmı ile ilişkilenen maksimal sülaleyi meydana getirirdi. Birkaç maksimal sülale birlikte en büyük soy grubu olan klanı

oluştururdu ve her bir klan, Nuerlerin ayırdına vardığı en geniş bölgesel ve siyasal birim konumundaki belirli bir kabile ile bağlantılıydı. Bu sülale sistemi bölgesel siyasal ilişkilerin kendisi vasıtası ile söze döküldüğü bir dil sağlıyordu. Üçüncül kısma ait bir köyden bir adam aynı üçüncül kısmın başka bir köyünden bir adam öldürürse, aralarındaki karşıtlık içerdikleri baskın minimal sülaleler kanalıyla tanımlanan bu iki köy, bir çatışma ile yüz yüze geliyordu. Yalnız, bu iki köyün herhangi birisinden bir adam, başka bir üçüncül kısımdan bir adam tarafından öldürülürse, maktulün yer aldığı üçüncül kısımdaki tüm köyler katilin yer aldığı üçüncül kısımdaki köylere karşı birleşiyordu. Bu birleşme bir kere daha bu iki kısımda baskın olan iki minör sülalenin karşıtlığı etrafında tanımlanıyordu. Bu 'ayrışma ve birleşme' ilkesi, bölümlenmenin her düzeyinde işler durumdaydı, öyle ki nihayetinde bir Nuer kabilesi diğer bir Nuer kabilesi ile çatışmada tek bir parça şeklinde birleşebilirdi.

Bölümlü sülale kavramı, ampirik mahiyette gözlemlenebilen sosyal süreçlere bir model olarak geliştirilmiştir. Bu

> bir sosyal uyum teorisi içerir. ... Teorinin altında yatan fikir, uyumu, sosyal kontrolü ve bir dereceye kadar, normalde büyük oranda kendi tasarruflarındaki yaptırımlarda uzmanlaşmış olan aktörlere bağlı bulunan 'yasa ve düzeni' sürdürme işlevlerinin, salt bütünü oluşturan her bir grubun 'simetrisi' ve 'karşıtlığı' tarafından kabul edilebilir bir yeterlilikle icra edilebilir oluşudur (Gellner 1969: 42).

Bölümlü sülale yapısının süregiden sosyal süreçleri temsil etmekte olduğu, onu özel bir siyasal sistem tipi olarak ayrıştıran sınıflamalar tarafından ima edilmektedir (Fortes ve Evans-Pritchard 1940, Middleton ve Tait 1958). Bölümlü sülale yapısı kavramının eylemsel gerçeklik arz ettiği fikrine belli koşullarla Gellner (1969: 62-3) ve özellikle, bölümlü sülale yapısının dikte ettirdiklerinin eylemde her vakit takip edilmediği topluluklarda dahi sülale ideolojisinin eylemi kısıtlayıcı bir etkiye sahip olduğunu iddia eden Salzman (1978) katılmaktadır. Fortes daha da

ileri giderek bölümlü sülale yapısı ile gözlemlenebilir sosyal süreçler arasında dolaysız bir bağlantı olduğunu ileri sürmüştür. Tallensilere gönderme ile Fortes şunu ifade etmektedir:

> Tale toplumu sülale sistemi etrafında kurulmuştur. ... Bu sistem onların sosyal yapılarının iskeleti, siyasal topluluklarına şekil veren kemik gibi bir çerçevedir; ekonomik yaşamlarına rehberlik eder ve ritüel inanç ve değerlerini bir kalıba döker (Fortes 1945: 30).

Fortes'e göre, Nuer, Tallensi ve Tiv topluluklarının

> sosyal ilişkilerini Romalılar ve Çinliler gibi babayanlı tasarladıkları ifade edilebilir. ... Babayanlı soy paradigması, onların yalnızca sosyal yapılarını resmetmeye dönük bir araç değil sosyal yaşamlarındaki tüm alanlarda vuku bulan tutum ve inanışlarının asli rehberidir (Fortes 1969: 290-1).

Sahlins'in bölümlü sülale sistemini yağmacı bir yayılma organizasyonu ve hâlihazırda işgal edilen ekolojik yaşam alanına dönük sosyal bir tecavüz ve çekişme yöntemi olarak gören argümanı da, dolaysız bir şekilde bölümlü sülale yapısının süregiden sosyal süreçleri betimlemekte olduğu kabulünden türemiştir. Sahlins sarahaten parçalı yakınlığın, bölümlü sülale sistemlerindeki siyasal süreçlerde 'kolektif siyasal eylemin hangi kademede zuhur ettiğini belirlemek için kendiliğinden işler duruma geçen' (Sahlins 1961: 332, ayrıca bkz. Kelly 1985) dikkate değer bir düzenek olduğunu savunmaktadır. Akabinde Turton, haricî bir karşıtlık etrafında ilgili bölümlerin 'toplaşmasından' mürekkep bir sistem için yanlılığın zaruret arz eden bir karakteristik olmadığını ve bir etnik grubun komşularının salahiyeti pahasına fiilî bir yayılma içerisine girmesinin ille de, Sahlins'in bölümlü sülale yapısının kendiliğinden ürettiğini öne sürdüğü metazori bir etkiye gerek duymadığını iddia etmiştir. Ona göre bölgesel yayılma sorunu tümüyle, değerlendirme altındaki etnik gruplara asılsız bir zamansal ve mekânsal süreklilik atfedişten doğan yanlış bir yorumlama olabilir (Turton 1979).

Bundan hareketle, daha yakın bir bakışla, bölümlü sülale ya-

pısının ampirik mahiyette gözlemlenebilir sosyal süreçleri temsil ettiği düşüncesi sağlam bir temele dayanmaktaymış gibi görünmemektedir.

Nuer kabile kısımları arasındaki husumet ve siyasi ittifakları ortaya koyan mevcut vaka tarihlerinin çoğu (Evans-Pritchard 1940: 144-5, 229-30, Howell 1954: 19-20) kabile kısımları karşıtlığının Evans-Pritchard'ın modelinin önerdiği kadar dengeli olmadığını ve Nuer siyasi gerçekliğinin basit bölümlü sülale yapısı kavramı ile ileri sürülenden çok daha karmaşık olduğunu göstermektedir (Holy 1979b). Bu gerçeği, belli bir dereceye kadar, Evans-Pritchard'ın kendisi de kabile kısımları arasındaki husumetlerin ve ittifakların ona açıklandığı ve bu açıklamalara dayanarak kendisinin ifade ettiği (1940: 144) kadar düzenli ve basit olmadığını belirterek kabul etmiştir. Şu ifadesi böylesi bir kabulü ortaya koyar niteliktedir:

> siyasal hakikatler karmakarışık ve tutarsızdır. Karışıktır çünkü bu hakikatler mevcut politik değerlere riayet etme eğiliminde oldukları bir siyasal bağlamda bile onlarla her vakit uyum içerisinde değildirler ve öte yandan farklı türde sosyal bağlar, bu hakikatleri bazen güçlendiren bazen de onlarla zıt düşen bir şekilde aynı alanda faaliyet gösterirler (Evans-Pritchard 1940: 138).

Peki bölümlü sülale yapısı süregiden sosyal süreçleri temsil etmekte değilse, o hâlde, hangi düşünce setine gönderme yapmaktadır? Bölümlü sülale yapısının, aktörlerin folk modeli olduğuna dair antropologlar arasında neredeyse genel bir uzlaşma bulunduğu görülüyor. Peters, Sirenayka Bedevilerinde bu yapının altını, böylesi bir değerlendirme ile çizmektedir (1967). Southall ise bu yapıyı yerlilerin 'öngörme sisteminin' bir parçası olarak görmektedir (1952: 32). Lewis, Nuer, Tiv ve Bedeviler hakkında görüş bildirirken bunların 'siyasi-yasal ideolojilerinin, katı bir şekilde soy olduğuna' (1965: 97) işaret etmiştir. Lewis, bu ideolojiden ne kastettiğini Middleton ve Tait'ten bir alıntıyla açıklığa kavuşturur: 'bölümlenme neticesinde vücut bulan dü-

zenli parçalar, şeklen eşit ve tamamlayıcı sayılır' (Middleton ve Tait 1958: 7). Soy veya sülale ilkesinin bir ideolojiye gönderme yaptığı gerçeği, bunun salt analitik bir kavram değil (ayrıca bazen böylesi bir analitik değer de arz edebilir) aktörlerin zihnindeki bir fikirden teşekkül olduğunun göstergesidir; bu ilke aktörlerin kavramsal evreninin bir parçasıdır. Aynı görüş Middleton ve Tait tarafından da ifade edilmiştir (1958: 5). M. G. Smith, bölümlü sülale sistemleri kavramının kuramsal ve metodolojik temellerini incelerken benzer bir tutum sergileyerek özdeşlik ve soyun bir ideoloji olduğu önermesine sadakatle bu ideolojiyi 'mit' ile eşleştirir. Smith devamında, bölümlü sülale kuramını, mit ile hakiki sosyal örüntüleri eş tutmakla eleştirmiş ve bu yaklaşımı teorinin içerdiği olağanüstü bir zayıflık şeklinde değerlendirmiştir (Smith, M. G. 1956: 65, 76-7). Salzman da (1978) bölümlü sülale yapısı mefhumunu açıkça aktörlerin ideolojisi şeklinde sunmuş ve bu şekilde analiz etmiştir. Seddon (1979) paylaştığı bu görüşe, aynı toplulukta yer alan başka siyasal ideolojilerin bölümlü sülale ideolojisi ile bir arada var olabileceği iddiasını eklemiştir.

Evans-Pritchard ve Fortes başta olmak üzere üstü kapalı veya açık bir şekilde bölümlü sülale yapısını süregiden sosyal süreçleri yansıtan bir kavram olarak gören antropologlar bile, onu aynı zamanda aktörlerin zihinlerinde yer alan bir tasarım şeklinde sunmuşlardır. Şöyle ki Evans-Pritchard bölümlenme ve bölümlerin karşıtlığı ilkesi ile sülale modelinin üzerinde Nuerler tarafından kabul gören bir model şeklinde de durmuştur:

> Şu hâlde Bor kabilesinin Fadang kısmından bir adam bana 'Biz Rengyanlarla savaşırız ama her ikimizden biri üçüncü bir taraf ile savaşırsa onlarla birleşiriz' dediği vakit buna örnek vermiş oluyordu. [Bölümlenme ve bölümler arası karşıtlık ilkesi] Nuerlerin kendileri tarafından varsayıma dayanan terimlerle ifade edilebilir ... (Evans-Pritchard 1940: 143).

Fortes, Tallensilerdeki kendi ifadesi ile sülale sistemi paradigmasından bahsederken şu fikri ortaya atar:

> kendi topluluğunun yapısını tartışırken ve kamusal işlerde kendi payına düşeni yerine getirirken bu türden bir şey daha az sistematik ve soyut bir nitelikte de olsa her bilgili yerlinin zihninde mevcuttur (Fortes 1945: 30).

Bölümlü yapı kavramının bir folk model olduğunu kabul ettiğimiz vakit, aktörlerin siyasi ilişkileri için belirli bir modele sahipken aynı zamanda bu modelden fena hâlde farklı eylemler sergilemelerinin nasıl mümkün olduğunu açıklama sorunu ile karşı karşıya kalırız. Elbette diğer bir mantıksal olasılık folk modelin yanlış okunmuş ve dolayısıyla sorunun yanlış anlaşılmış olmasıdır. Bu nedenle bir açıklama önermeyi veya problemi bir yana bırakıp terk etmeyi denemeden önce aktörlerin tasarımlarının veya modellerinin hakikatte ne olduğuna çok dikkatlice bir göz atmalıyız.

Bize basitçe 'bölümlenme ve bölümler arasındaki karşıtlık ilkesi ... Nuerlerin kendileri tarafından varsayıma dayanan terimlerle ifade edilebilir' demesinin haricinde Evans-Pritchard, Nuerlerin kendi sosyal ve siyasal ilişki tasarımlarına dair ilave içgörüler sunar. Misal, bağlantılı 'sülaleleri', Nuerler, ortak bir noktadan açılarla uzaklaşan çizgiler biçiminde resmetmektedir:

> Nuerlerin sülale sistemini kendi şekledişlerini kayda geçirmek ilginçtir. Toprak üzerine birtakım bağlantılı sülaleleri çizdiklerinde onları bizim şeklettiğimiz gibi bir dizi soy çatallanması, soy ağacı veya yukarı doğru bir dizi üçgen biçiminde değil ortak bir noktadan açılarla uzaklaşan birtakım çizgiler şeklinde sunarlar. Bu tasvir ve onun üzerine yaptıkları yorumlar, Nuerlerin sistemi görme biçimi ile ilgili pek çok mühim gerçeği dışa vurur. Sülalelerin onları takiben adlandırılmaya başlandığı kişiler tek bir ortak bireyden türemediklerinden, Nuerler bu sistemi esasen bir soy ağacından ziyade bölgesel topluluklardaki bir grup akraba arasında vuku bulan gerçek ilişkiler olarak görür (1940: 202-3).

Doğu Jikany kabile kısımlarının Evans-Pritchard tarafından yayımlanan (1940: 58) haritası üzerine Nuerlerin kendi çizimini koymamız hâlinde bu çizimin çeşitli *cieng* oluşumları (kabile kı-

sımları) (1940: 136, 204-5) arasındaki salt uzamsal ilişkileri resmettiği açıkça ortaya çıkar. Fikrimce, Nuerlerin *cieng* kavramsallaştırmasına dair pek manidar olan nokta cieng oluşumlarının, onların modelinde, sülalelerden ziyade bölgesel birimlerden ibaret olması değildir; zira bu Evans-Pritchard'ın kendisi tarafından da kabul edilmiştir. Buradaki kayda değer olan nokta, bölgesel birimlerin bölümlenmesi düzeyinde herhangi bir farklılık tasarımına Nuerlerin kavramsallaştırmasında bir gönderme bulunmamasıdır. Evans-Pritchard, Nuer diyagramında konu edilen *cieng* oluşumları ile onları meydana getiren *cieng* parçaları arasındaki hakiki husumetlerin ve siyasal ittifakların bir anlatımını vermektedir (1940: 145). Bu anlatımda, farklı bölümlenme düzeyindeki sülalelerin ittifaklar kurdukları ve dengeli karşıtlık prensibi gereğince bağlantılı olmadıkları sülalelerle ortaklaşa savaştıkları görülüyor. Bu husumetlere dair dikkat edilmesi gereken nokta bunların bir yandan Nuerlerin folk modeli ile ve diğer yandan Evans-Pritchard tarafından önerilen bölümlü sülale yapısı modeli ile ilişkileridir. Ana unsurları, çeşitli *cieng* oluşumlarından ve bunların aralarındaki uzamsal ilişkilerden ibaret görünen Nuer folk modelinde çatışmalar sorunsuzdur ve model bunları mükemmelen kuşatabilmektedir; çatışmalar bu model içerisinde bütünüyle anlamlıdır. Evans-Pritchard'ın modelinde ise bu çatışmalar bilmece gibidir.

Yine de bu hakiki çatışma vurgusunun, dengeli bir karşıtlık içerisindeki bölümler modelinin yeterliliğini çürütmediği şeklinde bir itiraz yükselebilir. Gayet iyi bilindiği üzere mevcut nesep bağlarının hakiki siyasetin gerçeklikleri karşısında artık imtiyaz sağlayamaması durumunda yeni ilişkileri içerecek şekilde değiştirilmesinde bir beis görülmez (Bohannan 1952). Nuerlerin de nesep bağlarını manipüle ettiklerine dair sarih kanıtlar mevcuttur (Evans-Pritchard 1940: 241-6). Doğu Jikany kabilelerinin kısımları arasındaki husumetlerin, hakiki siyasetin gerçekliklerine ayak uyduramayan bir nesep imtiyazı sorunundan kaynaklandığı iddia edilebilir (benzer bir argüman için karş.

Gough 1971: 88). Lakin bölümlü sülale modelinin yeterliliği bu argümanla kolay kolay desteklenemez. Zira kısımlar arasındaki ittifaklar ve hasımlıklarda görünen değişim sıklığı, nesep bağlarının neredeyse günlük olarak ayarlanmasını gerektirirdi; bu ise hemen hemen hiç mümkün değildir.

Nuer folk modeli ile Evans-Pritchard'ın analitik modeli arasındaki tek farklılığın kabile kısımları arasındaki ilişkilerin kavramsallaştırılmasında yattığı söylenemez. Yerel toplulukların kompozisyonu telakkisinde de başka bazı farklılıklar mevcuttur. Evans-Pritchard'ın modelinde yerel topluluk veya *gol* ekseriyetle erkek kardeşlerden veya bir erkek ve onun evlenmiş oğullarından müteşekkildi (Evans-Pritchard 1951: 3). Tipik bir babayanlı yapı bu topluluğa hâkimdi. Açıkçası Nuerlerin kendileri ise mevzuyu oldukça farklı görüyorlardı. Evans-Pritchard'ın alıntıladığı bir Nuerin ifadesi, Nuerlerin yerel topluluklarını *gaatwac* (halanın çocukları) ya da 'boğaya' eklenmiş *gaatnyiet* (kız çocuklarının çocukları) (Evans-Pritchard 1950: 371, 1951: 12) şeklinde telakki ettiklerini açıkça göstermektedir. *Gaatwac* ve *gaatnar* (dayının çocukları) arasındaki siyaseten asimetrik bağlantı yerel topluluklar içerisinde yalnızca kişilerarası bir seviyede değil aynı zamanda gruplararası bir düzeyde varlığını sürdürmekteydi (Holy 1979b). Kısımlar arasındaki *gaatwac-gaatnar* bağlantısının özel mahiyetinin, Nuerlerin kendi modelinin bir parçası olduğunu iddia etmeyi mümkün kılan bazı kanıtlar mevcuttur: Ona yapılan gönderme siyasal ittifakları gerekçelendirmekte ve bunları manidar kılmaktaydı (Evans-Pritchard 1940: 144).

Nuerler, birbirleri ile *gaatwac-gaatnar* ilişkisi içerisinde bulunan kısımlar arasındaki bağlantıyı, babayanlı ideolojileri ile uzlaştırma ihtiyacı duymaksızın kavramsallaştırmaktaymış gibi görünüyordu. Kabilede baskın olan sülalelerle *gaatnar* ilişkisi içerisindeki sülaleleri, bu ilişki üzerinden kendi kabile kısımları içerisinde baskın olma süreci içerisine girmekte gören (1971: 90, 113) ve bunu '"babayanlı ilkenin üstünlüğünü" her düzeyde sürdürme veya yenilemeye dönük bir çabanın' kanıtı şeklinde

ele alan (1971: 91) Gough, aynı Evans-Pritchard gibi, bu ideolojik ilkeye, Nuerlerin kendi zihinsel ve kavramsal haritalarında ve ayrıca bunları meşgul eden hakiki sosyal süreçler alanında arz ettikleri önemi katbekat aşan bir önem atfetmekteydi.

Nuerlerin siyasal ilişki ve süreçlerini nasıl telakki ettiklerine dönük bilgi fevkalade sınırlı olsa da eldeki kanıt bunların yalnızca babayanlı sülalenin bölümlerindeki dengeli karşıtlık tasarımından ibaret kalmadığına işaret etmektedir. Nuerler, 'bölümlenme ilkesini ve bölümler arasındaki karşıtlığı farazi terimlerle' ifade ettiklerinde bile bu tasarımda, farklı siyasal ilişkilere ve süreçlere dair, kendi modellerinin parçası olan pek çok mefhum bulunuyordu. Aynı durumun bölümlü sülale prensibi etrafında organize olduğu görülen başka birçok topluluk için de geçerlilik arz ettiği söylenebilir (Holy 1979a).

Nuerlerin modelinden ne anladığıma ilişkin sunduğum bu kısa taslak, bölümlü sülale tasarımının onların zihinsel evreninin bir parçası olmadığını değil, ancak, bu tasarımla birlikte siyasal ilişkilerinin ve süreçlere dair zihinsel evrenlerinin bir parçasını eşit biçimde şekillendiren birkaç başka tasarıma da sahip bulunduklarını öne sürmeyi amaçlıyor. Nuer tasarımının bir kısmını teşkil eden kavramlar, kategoriler ve normlara dair özet betimlemem de, aynı şekilde, bunların gözlemlenen etkileşimlere tekabül ettiği iddiasını barındırmıyor. İnsanların tasarımları yalnızca eylem tarzlarına dair kararların verildiği ve bireysel tercihlerin tecrübe edildiği bir dizi kısıtlama tesis eder. Ne var ki tasarımlar yalnızca insanların etkileşimleri sırasında değerlendirmek mecburiyetinde bulundukları kısıtlamaları tanımlamaz. Bunlar aynı zamanda, aktörlerin onun sayesinde süregiden etkileşimleri yorumladıkları ve ona başvurarak bu etkileşimlere anlam atfettikleri bir çerçeve sunar. Bu telakkiler sayesindedir ki aktör diğerlerinin neyi neden yaptığını tespit edebilir ve anlayabilir.

Aktörlerin tüm tasarımlarını aynı türdenmiş gibi görmek oldukça naif kaçar. Basitçe folk modellerden bahsetmek yerine,

Keesing'i takiple, fenomenlerin zihinsel düzeyde 'kültürel kabul görmüş *vaziyetlerini* ve *bağlantılarını*, onların vasıtası ile ifadelendirilen ve yerli aktörleri karar almada, uygun biçimde hareket etmede ve birbirlerinin eylemlerini öngörmede muktedir kılan (genellikle üstü kapalı) normatif kurallardan' (Keesing 1971: 126) ayırmak yararlıdır. Böylesi bir ayrım filozofların 'neliğini bilmek' ve 'nasılını bilmek' ayrımı ile paraleldir ve antropolojide, kültürel örüntülerin bir yandan 'gerçekliğin modeli' ve diğer yandan 'gerçeklik için model' (Geertz 1966) sunmasında ya da aktörlerin şeylerin ne olduğunu düşünme yollarına denk düşen temsilî modeller ile pratik manada karşılık verme ve eyleme geçme yollarına tekabül eden işlemsel modeller ayrımında (Caws 1974: 3) ifadesini ve karşılığını bulur. Bölümlenme ilkesini ve bölümler arasındaki karşıtlığı farazi terimlerle ortaya koyan Nuerler, belki de bölümlü yapı tasarımını, kendi siyasal ilişkilerinin temsilî bir modeli olarak ele alıyorlar ve hakiki siyasal pratiklerinde, unsurları, çeşitli *cieng* oluşumları arasındaki uzamsal ilişkilerden ve aynı zamanda onlarla ilişkili baskın sülalelerin yalnızca babayanlı değil tüm nesep bağlantılı ilişkilerinden ibaret olan dikkate değer derecede farklı bir modele başvuruyorlardı.

Aktörlerin temsilî ve işlemsel modelleri arasındaki ayrım, bu modellerin süregiden sosyal faaliyetleri bağlantılandırma farklılıklarından ziyade farklı genelleme düzeylerine sahip olmalarından veya devam eden sosyal süreçleri meşrulaştırma ve yorumlamada farklı roller sergilemelerinden kaynaklanmaktaymış gibi görünmektedir.

Normatif kurallar her zaman, temsilî modelin bakış açısından adam akıllı 'ihtimaller' (Peters 1967: 270) şeklinde tanımlanan gelişmelerde kendisine başvurulabilen, duruma özgü bir niteliktedir. Toplumun kesin bir biçim atfederek sahip olduğu tasarımlar ise mutlaka duruma özgü bir değer taşımaz. İşlemsel düzeyde dikkate alınan sayısız ihtimallere rağmen devamlılık gösteren kalıcı sosyal gerçeklik formuna gönderme yapan bu tasarımlar, belirli etkileşimsel durumları aşar ve onların üzerinde

ve ötesinde bir mevcudiyete vakıf olurlar.

Bu cihetle, bölümlü sülale yapısı modeli, aktörlerin kendi hakiki siyasal süreçleri içerisinde uyguladıkları bir model değil kendi topluluklarının kalıcı bir biçiminin temsili veya sıklıkla ifade edildiği şekliyle bir tür ideolojidir (Smith, M. G. 1956: 76-7, Lewis 1965: 97, Peters 1967: 270, Salzman 1978, Seddon 1979). Bu ideolojiyi gerçeklikle karıştırmak yerine onun rolünü sorgulamak ve aktörlerin onu kendi hakiki siyasi süreçleri ile açıkça uyuşmayan sayısız vakada dahi neden sahiplendiklerini araştırmak çok daha verimli görünüyor. Peters, bölümlü sülale ideolojisinin Bedevilerin buna dönük 'kendi sorgusuz sualsiz inanma eğilimleri üzerinde manasız bir tazyik yaratmadan sosyal ilişkiler alanını anlamalarını ve kendi var olma nedenlerine özel bağlantılar bahşetmelerini' (1967: 270) mümkün kıldığını öne sürer. Salzman (1978) ise bu görüşe karşı çıkarak bölümlü sülale modelini 'rezerve tutulan bir sosyal yapı' olarak değerlendirir. Ona göre bölümlü sülale yapısı, yerel bir aklıselim kavrayışı için değil Bedevi gruplar arasında normalde istikrar içerisinde sürüp giden bölgesel ilişkilerin nüfus hareketleri yüzünden altüst olması gibi, belirli şartlarda ortaya çıkan sosyal hareketlilik için bir çerçeve sağlamaktadır. Böylesi şartlar altında normalde gruplar arasındaki siyasal ilişkilerin üzerinde temellendiği bölgesel çıkarlar askıya alınır. Sahlins'den farklı olarak Salzman bölümlü sülaleyi yağmacı bir yayılmaya uyan organizasyonel bir form şeklinde değil daha ziyade kapsamlı bir biçimde 'siyasal şartların ve üretici eylemlerin, tarihin dengeli ve çalkantılı dönemleri, dengeli bölgesellik ile büyük çapta uzamsal hareketlilik ve nüfussal karışım dönemleri arasındaki gelgitler tarafından belirlenen yörelere özellikle uyan' (Salzman 1978: 68) bir organizasyon şekli olarak görür. Ancak içerisinde herhangi bir şekil ve derecede uzamsal bir hareketlilik görülmeyen Tallensi, Gusii, Luo, Konkomba ve diğerleri de bölümlü sülale ideolojisini sürdürmektedirler. Peki ne amaçla?

M. G. Smith'e göre sülale ideolojisinin avantajlarından biri

esnekliğidir: 'Bu ideoloji, farklı birimlerin oluşumu ve ilişkilerinde aslen değişmezlik ve türdeşlik taahhüt etmekte ve bununla birlikte şartlara bağlı bir biçimde bunlar arasında içsel farklılaşma, uyum ve gelişime müsaade ederek bu türden ayrılışları kendisi ile tutarlı bir şekilde rasyonelleştirmektedir' (Smith, M. G. 1956: 65-6, ayrıca karş. Southall 1952: 32). İdeolojinin kendisinden ayrılışları varlığı ile tutarlı bir biçimde rasyonalize etme durumlarından birisi, arz ettiği önem ile burada özellikle anılmayı hak ediyor. Herhangi bir siyasal eylemi ideolojik olarak belirli bireylerin değil dengeli bir karşıtlık içerisindeki sülalelerin ilişkileri üzerinden tanımlaması yüzünden bölümlü sülale yapısı tasarımı, erkeklerin dikkate değer bir otorite tevdi edilerek devasa bir siyasal gücün koltuğuna oturtulmasına öncülük etmektedir. Siyasal liderlik verili ideoloji içerisinde yalnızca kişisel kaldığı ve bir şekilde resmî bir kurumsallaşmaya dökülmediği sürece anlamlıdır ve yalnızca bu sayede ideolojik eşitlik hükmü fiiliyattaki hatırı sayılır eşitsizliğe rağmen hükmünü sürdürebilir. Siyasal statüleri bakımından birbirleri ile eşit olduklarında ısrarcı Nuerler de (Evans-Pritchard 1940: 181-2) epey bir siyasal eşitsizlik sergileyebilmekte (Holy 1979b) ve yine de ideolojilerini sürdürmekteydi. Bölümlü sülale yapılarına sahiplikle sınıflanan topluluklardaki siyasal liderliğe pek az dikkat gösterilmiş olması ve gözlemlenebilir statü, siyasal otorite ve güç eşitsizliklerinin analiz sırasında mütemadiyen arka plana atılması, ideolojiyi gerçeklikle karıştırmanın tipik sonuçlarıdır.

Bölümlü sülale yapısı kavramını bir tasarımlar seti şeklinde değerlendirirken yalnızca aktörlerin değil antropologların da kendi fikir ve tasarımlarına sahip olduğunu aklımızda tutmalıyız. Bölümlü sülale yapısı kavramı, bir analitik model olarak, açıkça antropologların kendi fikir setlerine aittir. Bu analitik modelin aktörlerin kendi modelinde bir karşılığının bulunduğu konusunda herhangi bir şüphe yoktur ama yerel modelin tam on ikiden vurulduğu da kesin değildir. Fortes, analitik sülale yapısı modelinin ana hatlarını belirledikten sonra '*daha az sistematik*

ve soyut *olsa da bu türden bir şeyin* her bilgili informantın zihninde yer aldığını' (1945: 30; vurgular eklendi) belirtmektedir. Fortes'in formülasyonu, açıkça, antropoloğun kendi analitik modelinin inşasında başvurduğu bir usulü ortaya koymaktadır: Yerlinin kendi kavramları üzerinde temellenme fakat bu kavramları Batı mantığı ile daha sistematik ve birbirleri ile tutarlı kılma. Nuer tasarımlarına dair özet bir çerçeve çizmek, bu tasarımların Evans-Pritchard'ın birbirlerine mantıken bağlı kavramlar sistemi şeklinde inşa ettiği analitik modelinde belirli biçimlerde uğradığı değişimleri gösterebilir. Çizilecek bu çerçevede sülale, akrabalık, bölgesel grup, özdeşlik, sosyal yapı ve ayrışma ile birleşme kavramlarının ele alınışı özel bir ilgiyi hak ediyor.

Haklarındaki sınırlı bilgimize rağmen Nuerlerin kavramsal sisteminin insanları üç temel sınıf içerisinde ayırt ettikleri görülüyor: az veya çok kalıcı bir uzamsal yakınlık içerisinde birlikte yaşayanlar, nesep bağı ile ilişkilenmiş olanlar ve aynı atadan babayanlı bir soy paylaşanlar. Nuerler, ayrıca, hem bireyler hem bireylerin dâhil olduğu kategoriler arasında varlığını sürdüren uzamsal ilişkileri, akrabalık ilişkilerini ve babayanlı soy ilişkilerini kavramsal bir ayrıma tabi tutmaktaydılar. Bölgesel kısımlar yani uzamsal bir yakınlık içerisinde bir arada yaşayan insanlardan müteşekkil kategoriler arasındaki hakiki hasımlık ve ittifakı ortaya koyan vakalar, eylemlerinde bu üç tip ilişkinin topyekûn uygulamaya dökülebildiğine işaret etmektedir. Eylemde bazen bölgesel birimler arasındaki uzamsal ilişkilere, kimi zaman bölgesel birimlerin asli mensupları arasındaki akrabalık ilişkilerine ve bazen de babayanlılık ilişkilerine başvuruluyordu.

Nuerlerden farklı bir şekilde Evans-Pritchard, insanların oluşturduğu *kategoriler* arasında sürüp giden ilişkilerden yalnızca uzamsal ve babayanlı olanlar arasında kavramsal mahiyette bir ayrıma gitmişti. Nuer sistemini de esasen bölgesel ve sülale sistemlerinden müteşekkil görmüştü. Her ne kadar akrabalık ilişkilerinin yani babayanlılık dışındaki ayırt edilen nesepsel ilişkilerin *bireyler* arasında süregitmekte olduğu değerlendirmesini

yapsa da bunları gruplararası ilişkiler modelinde babayanlı soy ilişkilerinin altında toplamış ve tamamını sülale sistemi içerisindeymiş gibi düşünmüştü.

Evans-Pritchard, sülale sistemini her biri kendi içerisinde özdeşlik arz eden hiyerarşik bakımdan yapılanmış bölümler dizisi şeklinde görmekteydi (aynı varsayım için ayrıca bkz. Fortes 1953: 25 ve sülalelerdeki özdeşlik mevzusuna dair ilave bir tartışma için bkz. Smith, M. G. 1956: 62, 76). Bu (herhangi bir bölümlenme düzeyi içerisinde olabilen) sülale tasarımı, ampirik gerçeklikle eşleşmekte midir yoksa yalnızca gözlemlenen sosyal gerçeklere dair araştırmacıların mantıksal çıkarımının ya da ampirik olarak gözlemlenebilir sosyal süreçler ile informantların bu süreçleri tariflemelerinin örtüştüğüne dair hatalı varsayımlarının bir sonucu mudur? Nuer, Tiv veya Bedevi sülalelerinin, çekirdeğini teşkil ettikleri bölgesel siyasal birimlerle eşbiçimli olmadıkları (Bohannan 1958: 40, Peters 1967: 262) gerçeğini hiçe saydığımız ve eylemde kristalleşen grupları sülaleler şeklinde değerlendirdiğimiz takdirde, ampirik gözlemlerimizin tipik grupları, bölümlenmenin en düşük düzeyindeki sülalelerdir. Peters, Sirenayka Bedevileri ile birlikte kaldığı tüm zaman zarfında herhangi bir amaç için bir araya gelen üçüncül kabile kısmından daha büyük babayanlı soydaşlar grubuna rastgelmediğini ve ihtilafların, karşıt ikincil kısımları değil yalnızca bunların parçası durumundaki iki üçüncül kısmı alakadar ettiğini kayda geçirmiştir (1967: 227-8). Büyük ihtimalle Bedeviler bu manada emsalsiz değildir. Söz gelimi Gusiilerde kabilelerin tümü değil sadece iki farklı kabilenin ortadaki mevzu ile ilgili belirli klanları, Gusiiler her ne kadar bu durumu kabilelerarası husumetler şeklinde isimlendirseler de, karşılıklı çatışmalara dâhil oluyordu. Kabilelerarası husumetleri tarif ederken Gusiiler, farklı hâllerde bazen kendi aralarında savaşabilen ve kimi zaman da başka bir kabilenin aynı şekilde birleşmiş klanlarına karşı yekvücut birleşerek karşı durabilen bir kabilenin tüm klanlarını kastetmelerine rağmen ampirik olarak durum yalnızca klanlar düzeyinde vuku

bulmakta gibi görünüyor (Mayer 1949: 12). Özdeşliği verili varsaymanın içerdiği tek tehlike, kısa ve öz alan ikametleri süresince antropologların, sülalelerde yalnızca faaliyet sırasında açığa çıkan gizli özdeş işlevleri hiç fark edememeleri ve dolayısıyla, Fried'ın kendi Gusii münazarasında işaret ettiği gibi (1957: 19), bunların önemini gözden kaçırmaları ve hafife almaları değildir. Tehlike aynı zamanda eksik metodolojileri aracılığıyla sülalelere özdeş işlevler atfedebilmeleri veya bunlara gereğinden fazla önem verebilmeleridir. En düşük düzey bölümlenmeden sülaleler, belirli bir bağlantıya sahip bulundukları başka sülalelerce dâhili bir farklılaşmaya sahip değilmiş gibi muamele gördükleri için gerçekte özdeşlik içerisindeymiş gibi düşünülebilirler. Özdeşlik fikri, bu şekilde bir algılama başlar başlamaz, daha düşük düzey bölümlerle yapısal bir kimlik paylaşmaları hasebiyle bütün düzeylerdeki bölümlere doğru genişletilir (karş. Fortes 1953: 31, ancak sülale özdeşliğine dair farklı bir değerlendirme için bkz. Gellner 1969: 48-9). Özdeşlik, her ne kadar sülalenin daha yüksek düzey bölümlenmelerinde ampirik olarak gözlemlenememekteyse de mevcut sülale yapısı ve aktörlerin kendilerinin modellerinde onları da özdeşlik olarak sunmaları yüzünden bu düzeylerde de geçerli varsayılmaktadır. Bunlar, özdeşlikler şeklinde ele alındıklarında, analitik modelde de yalnızca bir sosyal kategori değil eylemde birleşen ve aynı düzeyden, yine özdeşlikler olarak algılanan, bölümler ile dengeli bir karşıtlık içerisinde konumlanan somut gruplar şeklinde görülür. Bölümleri eylem için mobilize edebilen ve dolayısıyla onlara özdeş kimliklerini açığa vurma fırsatı tanıyabilen herhangi bir kişiselleşmiş otoritenin yokluğunda tüm sülale bölümlerinin özdeşlikler biçiminde ve ayrışma ile birleşme tasarımlarının dengeli karşıtlık ilkesine göre kavramsallaştırılması, yapısal ilkelere kendi kendine işleyen bir amaçlılık hâli bahşetme pahasına elde edilir.

Evans-Pritchard, Nuer sülalelerinin ve bölgesel bölümlerinin farklı söylem alanlarına tekabül ettiğini kabul etse de (1940: 203) bunları aynı bütüncül sosyal sistemin parçaları olarak

görmüştür. Sülale ve bölgesel kısım arasında model düzeyinde işlevsel bir bağlantı kurmuş ve bu yolla hiyerarşik yapılı bölümlerden mürekkep sülale paradigmasını bölgesel kısımlara doğru genişletmişti. Böylece bunların da dengeli karşıtlık vasıtasıyla (baskın bölümlü sülale yapısının yönelttiği) ayrışma ve birleşme sayesinde işlevini yerine getirdikleri fikrini formüle etmişti. Evans-Pritchard'ın analitik bölümlü sülale yapısı modeli inşası, üç temel yanılgı içermekteymiş gibi görünüyor: Akrabalık ilişkilerinin modelin dışında bırakılması veya sülale ilişkilerine akrabalık ilişkilerini aşan yapısal bir önem atfedilmesi, ampirik (ve aktörlerin kendileri için kavramsal) bakımdan aslında yalnızca sosyal kategori teşkil eden bütünleşmelere özdeşleşmişlik yüklenmesi ve bütüncül sistemin analitik olarak ayrıştırılmış alt sistemleri (özellikle sülale sistemleri ve bölgesel sistemler) arasında işlevsel bir eşleşimin geçerli varsayılması.

Antropologlar tarafından genellikle anlaşıldığı hâliyle bölümlü sülale yapısı, hakiki sosyal süreçlere işaret etmez. Bu, daha ziyade aktörlerin kendi siyasal ilişkilerinin gösterimine veya bu gösterimin, antropologlar tarafından kurulan temsiline göndermede bulunabilir. Diğer yandan, antropologların çalıştıkları toplumun siyasal ilişkileri hakkındaki bir dizi kendilerine ait fikre işaret edebilir yani antropologların kendi analitik modeli olabilir. Aynı terim ile geçiştirilen bu üç dizi yaklaşım, kimi zaman çok az ortaklık ihtiva eden tamamen farklı üç şeye tekabül eder. Bölümlü sülale yapısı modelinin, kusursuz antropolojik alan çalışmalarının çoğuna kılavuzluk ettiği doğrudur. Lakin bu modelin gerçekte kimin modeli olduğu sorununa çok sınırlı bir dikkat sarf edilmiş olması yüzünden modelin betimleme ve analizdeki kullanımından kaynaklanan çok sayıda etnografik yanlış sunumun ortaya çıktığı da doğrudur. Bu durum, aynı zamanda, araştırmaya kılavuzluk eden modelle insanların en azından daha az sistematik ve soyut bir düzeyde kabaca örtüşen temsillerine şişirilmiş bir önem atfedilmesinden ama modelin kapsamadığı öteki temsillerine gereken dikkatin gösterilmemesinden de so-

rumludur. Bu doğrultuda, bölümlü sülale modelinin kullanımı, bölümlü sülale sistemlerine sahiplikle sınıflanan toplulukların hakiki siyasal süreçlerinde ve bunlara dair telakkilerinde var olan mühim araştırma alanlarının göz ardı edilmesine de kaynaklık etmişti.

Yeni Gine ve Melanezya Etnografisi

Sosyal yapı ve hakiki sosyal süreçler arasındaki ilişki sorunu, 1950'ler sonu ve 1960'lar başında ağırlıkla Yeni Gine Dağlık Bölgeleri ve Melanezya topluluklarından sürekli artarak gelen yeni etnografik verinin dolaşımı ile bir noktadan sonra daha fazla yokmuş gibi ele alınıp bir kenara bırakılamaz olmuştu. Veri sağlayan bu yeni alan çalışması, nüfus sayımı tekniklerinin ortaya koyduğu nicel bilgi ile desteklenen modern detaylı etnografik kayda geçirme gereksinimlerinden besleniyordu. Yeni Gine Dağlık Bölgeleri'nde çalışan etnograflar, her ne kadar burada babayanlı soy ideolojisi ziyadesiyle normatif olabilse de, normatif yapı ile gerçekte gözlemlenebilen davranış arasındaki bağıntının bir hayli problemli olduğuna işaret etmişlerdi. Yeni Gine topluluklarında, bölge temelli, genellikle 'klan' şeklinde nitelendirdikleri, temel siyasal birimler tespit eden bu etnograflar, yerlilerin klanları, babayanlı ilişki üzerinden arazi kullanım hakkı, savaş, törensel değiş tokuş ve egzogami konularında özdeş gruplar şeklinde işleyen eklemlenmiş erkekler grubu gibi idrak ettiğini nakletmişlerdi. Öte yandan, Yeni Gine etnografisi, Dağlık Bölgelilerin babayanlı soyu özdeş gruplara katılım ilkesi biçiminde idealize ettiklerini ama uygulamada bu ilkeyi önemli ölçüde hiçe sayarak anataraflı akrabalarını ve hısımlarını yerel soy grubunun içerisine serbestçe dâhil etmede ve nispeten kısa bir süre sonra bunlara tam üyelik tahsis etmede bir beis görmediklerini ortaya koymuştu. Yerleşik olmayan babayanlı soydaşlar, buna paralel, kısa sürede unutulmakta ve yerel soy grubundan yitip gitmektedir. Yalnızca babayanlı akrabalık bağları değil, anataraflı ve hısımlığa dayanan bağlar da kişilere toprağa erişim hakkı tesis eser. Babayanlı soydaşlar, anataraflı akrabalar ve hısımlar eşit şe-

kilde ilgili ferdin başlık parasına katılır. Tüm bunlar sebebiyle Yeni Gine toplulukları 'gevşek yapılı' (Held 1957, Pouwer 1960) şeklinde vasıflandırılmıştır.

Yeni Gine alan çalışmasına, ilgili dönemin güncel antropolojik kuramı ile eğitilmiş yeni bir antropolog kuşağı liderlik ediyordu. 1950'lerin sosyal antropolojisindeki kuramsal gelişim neticesinde Yeni Gine Dağlık Bölgeleri'ne de apaçık uygulanan model, babayanlı sülaleyi en mühim sosyal grup ve daha kapsamlı yapının bir bölümü olarak tahayyül eden özdeş bölümlü sülale sistemiydi. Yeni Gine toplulukları üzerine ilk monografilerden birinde, Evans-Pritchard, Fortes ve diğerlerinin Afrika'da yaptıkları araştırmalar ile geliştirdikleri bu model baskındı (Meggitt 1965). Sülale bölümlerinin Yeni Gine'deki başlıca grupları teşkil ettiği ve özdeş bölümlü sülale sistemleri modelinin burada da uygulanabilir olduğu fikri başkalarınca da paylaşılmaktaydı (Read 1954: 11, LaFontaine 1973). Lakin Yeni Gine araştırmasında ortaya çıkan nicel veriyi, 1940'larda aslen nitel tarifler üzerine inşa edilen özdeş bölümlü sülale sistemleri modeline tümüyle uydurmak o kadar da kolay değildi. Kimi antropologlar soy topluluklarının Yeni Gine'deki temel gruplar ve babayanlı soyun en önemli yapısal ilke olduğu değerlendirmesinde bulunsalar da (örneğin Salisbury 1956, 1962, Ryan 1958-9, Brown ve Brookfield 1959-60, Brookfield ve Brown 1963, Berndt 1964, Kaberry 1967) siyasal bakımdan merkezsiz Afrika toplulukları göz önüne alınarak tanımlanan özdeş bölümlü sülale sistemleri modelinin Yeni Gine sahnesine doğrudan uygulanabilirliğine dair çekincelerini ifade etmişlerdi. Bununla birlikte başka bazı antropologlar, Yeni Gine'deki temel grupları sülale bölümleri şeklinde değerlendirmekle kalmamış özdeş bölümlü sülale sistemleri modelinin değişiklik yapılmaksızın burada da uygulanabilir olduğunda ısrar etmişlerdi (LaFontaine 1973).

1950'lerin sonunda başlayan ve 1980'lere kadar devam eden Dağlık Bölge gruplarının babayanlı soy grupları ve hatta nihayetinde soy grupları şeklinde tarif edilip edilemeyeceği etrafındaki

tartışma (Weiner 1982, Feil 1984, Scheffler 1985), her şeyden önce 'gevşek yapılı' Dağlık Bölge topluluklarına uyarlanabilir analitik ve açıklayıcı bir model formülasyonuna dair bir tartışmaydı. İhtilafa düşülen nokta yalnızca bu yapının bileşenlerinin Yeni Gine Dağlık Bölgeleri'ndeki sistem ile nasıl bütünleştiği değil, bu bileşenlerin hakikatte ne olduklarıydı. Mesele öncelikle Dağlık Bölgeler'deki en önemli sosyal grupların hangileri olduğu ve bunların nasıl makul bir biçimde kavramsallaştırılabileceği üzerineydi. Etnografların tümü, Yeni Gine'deki en kayda değer sosyal grupların verili bir bölgedeki, Lepervanche'ye göre (1967-8: 157) 'soy grupları'ndan ziyade 'cemaat grupları' şeklinde anılması daha uygun düşebilecek, ortak-yerleşiklerden müteşekkil gruplar olduğunda hemfikir görünmektedir. Ekseriyetle 'altklanlar' veya 'altaltklanlar' biçiminde tarif edilen gruplar genellikle 'klan' bölgesindeki belirli bir erkekler hanesi ile ilişkili gruplardır. Bölgesel olanlardan azade hangi bağlar vasıtasıyla yerlilerin bu grupları kavramsallaştırdığı ve yine bölgesel olanlardan azade hangi bağlar vasıtasıyla antropologların bunları en doğru şekilde kavramsallaştırabileceği, mutabakata varılmamış olan bir mevzu ve anlaşmazlık konusudur. Yeni gelenler grubun içerisinde süratle özümsenmekte gibidir ve grubun tüm erkek üyeleri birbirlerinden 'erkek kardeşler' veya 'aynı babanın oğulları' şeklinde söz etmekte ve kendilerini bu nispette bir grup olarak görmektedirler. Bu durumdan hareketle soy, yine de, pek çok antropoloğa yerel grup dayanışmasının ifade edilmesini sağlayan bir ideoloji gibi görünüyordu.

Ancak soy yerel grubun birliğine vurgu yapıyor olsa bile üye temini hısımlık bağlarının kullanımı ve anabağlantılılık ile takviye edilen bababağlantılılık, ortak yerleşim bağları, törensel mübadeleye katılım, büyük adamın takibine iştirak vs. (Strathern 1969) üzerinden sağlanmaktadır. Bu durum soyun, grup birliğinin telakki edilmesini sağlayan bir ideoloji olabilse de grup mensuplarının hakiki davranışının kılavuzu olmadığı anlamına gelmektedir. Diğer bir deyişle ideoloji ile hakiki eylem veya 'is-

tatistiki düzgüler' (Langness 1964: 182) arasında uyuşmazlık vardır. Bu uyuşmazlık sorunu ilk defa Merkez Dağlık Bölgeleri'ndeki Gahuku-Gama ve Wabaglara gönderme ile babayanlılığın, gruba katılım, siyasal ilişkiler ve bölümlenme anlamında hakiki sapmalar sergilese de en önemli yapısal ilke olduğunu belirten Read (1951: 155) ve Elkin (1952-3: 169) tarafından ima edilmiş, Langness (1964) ve Watson (1964) tarafından açıkça formüle edilmiş ve bu şekliyle Berndt (1964) tarafından kabul görmüştür.

Bu, kuramsal nüfuzu Yeni Gine etnografisi sınırlarının çok ötesine taşan bir problemdir. De Lepervanche, problem 'ideoloji ve istatistiki düzgüler arasındaki bir uyuşmazlık' şeklinde formüle edilirse 'bunun kulağa, istemlerine riayet etmeyen Dağlık Bölgeliler yığınının üzerine gökyüzünden düşen bir ideoloji varmış gibi geleceğine' (1967-8: 168) işaret eder. Bu nokta ne türden bir karmaşa içermektedir? Fortes 'analitik karmaşaya ve aynı zamanda akrabalık ve sosyal organizasyona dair ampirik verinin yanlış yorumlanmasına sebebiyet veren' şeyin, '"soy" ve "soy grubu" gibi böylesine anahtar nitelikteki kavramların dağınık ve dolambaçlı kullanımı' (1969: 280) olduğuna vurgu yapmıştır. Yalnız bana öyle geliyor ki ampirik verinin yorumlanmasında karmaşa ve uzlaşmazlığa yol açan asıl şey, anahtar kavramların 'dağınık ve dolambaçlı kullanımı' değil, daha ziyade yapısal teori çerçevesinde geliştirilen kavramlara, bu çerçeveye dâhil olmayan sorulara cevap sağlamak için sürekli müracaat edilmesidir. Karışıklığın merkezinde, ampirik verinin bu şekilde yorumu veya kavramların tanımlanmasında ortaya çıkan uzlaşmazlık değil belirli bir teorik çerçeveden türeyen problemlerle boy ölçüşmek amacıyla özel bir şekilde tanımlanan bir kavramın, bu çerçevenin dışında formüle edilen problemlerle baş etmeye uygun olmadığını fark etme yetersizliği bulunur. Diğer bir deyişle karmaşanın özü, kökeni belirli bir etnografide yatan bir kavramın analitik bir kavram statüsüne, çok çeşitli etnografik verinin layığıyla betimlenebileceği bir tür 'üstdil' sağlama kapasitesinden dolayı değil, daha

çok, araştırmacıların etnografik verileri kendi teorik modellerine uydurabilecekleri bir şekilde organize etmelerine kaynaklık ettiği için terfi edemediğinin fark edilememesidir. Nihai analizde bir kavram etnografiden değil kuramdan çıkar ve araştırmacıları, verilerini teorileri içerisinde açıklamaya muktedir kılacak şekilde tanımlanır.

İdeoloji ve gerçek eylem arasındaki uyumsuzluk sorununun formülasyonunda soy kavramı öne çıkar; uyumsuzluk sorunu sosyal grupların idealde öyle olsa da hakikatte babayanlı olmaması kaynaklıdır (Langness 1964). A. Strathern'in ifadesi ile '"bir" ideoloji, olduğu gibi kabul edilip "gerçek" davranış ile arasındaki uyuşmazlık için sosyolojik açıklamalar geliştirilebilir' (A. Strathern 1973: 25).

Problem yalnızca, tekyanlı soy gruplarına mensubiyet sağlama prensibi olarak soy kavramının evrensel mahiyette geçerli bir deneyimsel değere haiz olmadığı ve bu şekilde tarif edilmesinin arkasında da 'bölümlü sistem tipolojisini' ve 'maddeten bağımsız bir varlık olarak bölüm modelini muhafaza etme uğraşı'nın (Schneider 1965: 75) yer aldığı fark edilemediğinde bu şekilde formüle edilebilir. Eğer Dağlık Bölgelilerin kendileri babayanlı deyişi grup dayanışmasını ifade etmek için kullanmakta veya Watson'ın meseleye işaret ettiği şekliyle, babayanlı ideoloji 'yerel grupların başkalarından veya başkalarına kendilerinden bahsederken başvurdukları bir tabir' (1964: 14) sağlayabilmekte ise ideoloji ile hakiki davranış arasındaki uyuşmazlık problemi yalnızca, (a) yerlilerin kullandığı kavramın soy kavramı olduğu farz edildiğinde ve (b) aynı zamanda soyun gruplara mensubiyet sağlama ilkesine gönderme yaptığı varsayıldığında (yani araştırmacı mensubiyet tesis etme manasının, soy kavramına, etnografik gerçeklerin evrensel bakımdan geçerli bir genellemesi olduğundan değil belirli bir analitik ve teorik çerçevenin tutarlılığını korumak namına atfedildiğini ayırt etmede başarısız kaldığı vakit) meydana çıkabilir. Dolayısıyla ideoloji ile gerçek eylem (veya istatistiki düzgü) arasındaki uyuşmazlık sorununun

formüle edilişinde kullanılan akıl yürütme şu şekildedir: Yerliler grup dayanışmasını soy üzerinden telakki eder; ardından kendi gruplarını mensubiyet sağlama ilkesinin soy olması anlamında idealize edilmiş bir mahiyette soy grupları şeklinde kavramsallaştırır; öte yandan soy, antropologların gözlemlediği yaşayan bireylerin gerçek eylemlerini yönlendirmemektedir; dolayısıyla soy ideolojisi ile hakiki eylem arasında uyuşmazlık çıkar.

1962 yılında Barnes, Afrika tekyanlı soy sistemleri modelinin Yeni Gine'ye uygulanmasını gerçekçi bulmayarak bir kenara bıraktı (1962: 4). Ona göre, Fortes'in öne sürdüğü gibi '"soy grubu" kategorisini, tek mensubiyet ölçütünün soy olduğu gruplarla sınırlamaya devam ettiğimiz' (1962: 6) sürece, Yeni Gine Dağlık Bölgeleri'ndeki gruplar soy grubu olarak görülemez. Çoğu erkek babalarının grubu ile doğuştan hısımdır (gerçi kişiler, kendi babalarının mensup olmadığı mevzubahis bu gruba mensubiyet kazanabilir) ve doğdukları vakit kendi çocukları da babalarının grubu, ki bu aynı zamanda babalarının babalarının grubudur, ile hısım olacaktır. Bu 'birikmeli bababağlantılılık' süreci boyunca grup, 'demografik görünümü ve *de facto* akrabalık bağları' ile babayanlı gruba benzeşebilir. Lakin grup ideolojisi, mensubiyet süreçleri ve bölümlenme örüntülerinin tamamı Yeni Gine Dağlık Bölge topluluklarının babayanlı soy ile karakterize edilebilirliğini kuşkulu kılar (1962: 6). Benzer biçimde Scheffler de 'erkek kardeşler' veya 'aynı babanın oğullarından' müteşekkil gruplar biçimindeki yerli kavramsallaştırmasının mutlaka babayanlı bir terkibe işaret etmesinin gerekmediğini öne sürmüş (1973: 778) ve Yeni Gine etnograflarının, yerlilerin yerel grup dayanışmasını kavramsallaştırmak için kullandığı kavramın soy olduğunu varsaymalarını yanlış bulmuştur. Ona göre 'soy kuralı' yalnızca özel bir 'ebeveynbağlantılılık kuralı' vakasıdır. Bu ikincisi, özellikle bababağlantılılığın veya anabağlantılılığın konum sahipliği için gerekli ve yeterli bir şart olduğunu belirleyen bir kuraldır. Yeni Gine Dağlık Bölgeleri'nde bababağlantılılık gerekli değil ama yeterli bir grup mensubiyeti şartıdır (Scheffler 1985). Sonuçta

Yeni Gine'de babalar ve oğullarının ve erkek kardeşlerin nesepsel süreklilikteki konumu mesele değildir ve yerliler gruplarını 'erkek kardeşler' veya 'aynı babanın oğullarından' müteşekkil tarif etseler de grup içi ve gruplararası ilişkiler aslen soy değil akrabalık vasıtası ile kavramsallaştırılır (Scheffler 1973: 778, 1985: 16). Pek çok Dağlık Bölge topluluğundaki temel yapısal çerçeve, babalığa ve erkek kardeşliğe mahsus nesepsel ve sosyal ilişkiler ile sağlanır. Scheffler bu sebeple böylesi grupların, 'babayanlı soy gruplarından' ziyade 'bababağlantılı akraba grupları' şeklinde isimlendirilebileceğini iddia eder (1973: 780, 1985: 16). Ona göre, ideoloji ve gerçek eylem arasındaki uyuşmazlık formülasyonunun içerisinde barındırdığı karmaşa, soy kavramının mensubiyet sağlama ilkesi şeklindeki sınırlı somutlaştırılmasından değil daha basiti 'akrabalık diye isimlendirdiğimiz şeyin temelini teşkil eden çok daha genel bir fenomen' (1966: 543) mahiyetindeki birkaç ardışık bağlantılılık basamağı ile soy inşalarının karıştırılmasından çıkar.

Yeni Gine etnografisini yorumlama ve anlama tartışması, bölümlü sülale sistemleri modeline alternatif Yeni Gine topluluklarına uygulanabilir bir model formüle etme amacına ulaşmanın çok uzağında bulunmasına rağmen yeni araştırma problemleri formüle etmede kesinlikle olumlu bir netice doğurmuştur. Bu problemler, davranışları sosyal yapının istemleri ile belirlenmekte gören yapısal analiz çerçevesi içerisinde ortaya çıkamazdı. Ayrımına varılan yeni problemler, açıkça eldeki problematiğin dönüşümünü göstermektedir. Yeni Gine ve Melanezya'da çalışan antropologlar, yalnızca sosyal yapı formülasyonu ve bunun nasıl işlediğinin analizi ile değil, aynı zamanda sosyal yapının normatif eylemler kadar hakiki davranışta da vuku bulan tüm çeşitlilikleri içerecek şekilde formüle edilmesi ile ilgilenmektedirler. Bu yüzden yaşayan bireylerin hakiki davranışlarının açıklanması temel alakalarından biri hâline gelmiştir. Vurgudaki bu kayda değer dönüşüm olasılıkla iki faktörün bileşiminin sonucudur: (a) açıklanma ihtiyacı içerisindeki yeni veri ile yüzleşme ve (b)

veriye dair ortaya atılan yeni sorular. Bölümlü sülale sistemi modelinin savunucuları bu yeni veriyi analiz etmede ve yorumlamada herhangi bir zorluk içerisindeymiş gibi görünmediklerine göre veri hakkında yeni soruların ortaya çıkışı açıkçası çok daha belirleyici olmuş görünüyor. Vurgudaki tüm dönüşümün sebebi, değişen 'etnografik bulgu değil epistemolojik yönelim'dir (Buchler ve Selby 1968: 90) veya LaFontaine'in gözlemlediği hâliyle 'buradaki nokta antropolojik alan araştırmasının coğrafyasından ziyade antropolojik teorinin tarihi ile açıklanabilecek bir vurgu değişimidir' (1973: 41).

Soy teriminin analitik kullanımını grup mensubiyeti için gerekli ve yeterli bir şart olan ebeveynbağlantılılık biçimi ile sınırlandırmamız hâlinde, Yeni Gine Dağlık Bölgeleri'nden elde edilen etnografik veri 1940'lar ve erken 1950'lerde yürütülen alan çalışmaları ile biriken Afrika etnografisi temelli teori bütünü ile alakasını, Scheffler'in (1985) soy teorisini savunurken iddia ettiği gibi, ziyadesiyle koparabilir. Lakin Yeni Gine etnografisini anlama ve yorumlamaya dönük tartışma ve kuramsal bakışta, Yeni Gine ve Afrika toplulukları arasında farklılıklar kadar çok sayıda benzerlik de ön plana çıkmaktadır. Tartışma, 1960'ların sonlarına doğru tepe noktasına ulaştığında Kaberry, 'kimi Nuer topluluklarının analizi, Barnes tarafından pek çok Dağlık Bölge topluluğuna atfedilen birtakım niteliklerin Nuerlerde de bulunduğunu ortaya çıkardığını' (1967: 114) vurgulamış ve sonrasında Weiner 'Afrika ve Yeni Gine Dağlık Bölgeleri'nde "sahadaki" ilişkilerin fevkalade benzerliğine' (1982: 11) işaret etmiştir. Kwaio ve Tallensilerdeki ata tapınmasını karşılaştırmalı çalışmasında Keesing şu gözlemi yapar:

> Kwaioların (ve onların etnografı olarak benim) sistemlerini kavramsallaştırma biçimi ile Fortes ve Goody'nin Afrika sistemlerini kavramsallaştırma biçimi arasındaki boşluk, Kwaio ve Afrikalıların *yapıp ettikleri* arasındaki boşluktan daha büyük görünüyor. Bu uçurum, gerçeklerden çok modeller tarafından üretiliyor ise bu modelleri çok dikkatle gözden geçirmemiz yerinde olur (1970: 765; orijinal vurgu).

Fortes'e göre babayanlı soy, Tallensi sosyal yaşamında her tarafa sinmiş merkezî bir ilkeydi. Babayanlı sülaleler, Tallensi topluluğunda fevkalade önem arz eden sosyal gruplardı ve sülale mensubiyeti, her bireyin mülkiyet haklarını ve dinsel yaşamını belirlemekteydi. Tallensi sülaleleri, kadınların kendi sülalelerinden olmayan erkeklerle evlenmesi ile kurulan egzogamik gruplardı. Sülale atasına kurban sunumu sırasında, yalnızca o sülalenin üyelerinin değil sülalenin kadınlarının soyundan gelen kişilerin de orada bulunmaya ve kurban sunumuna iştirak etmeye hakkı bulunuyordu. Sülalenin kadınlarının soyundan gelenler, elbette annelerinin değil babalarının sülalelerine mensuptular ve bu yüzden atası onurlandırılmakta olan sülaleden farklı sülalelere dâhildiler. Bu durum Keesing'i (1970), Tallensilerin, babayanlı soy kuralından başka ikiyanlı soy kuralını da tanıdıklarını ve herhangi bir Tale bireyinin yalnızca Fortes'in açıkça fark ettiği babayanlı soy grubuna değil ayrıca Fortes'in ayırdına varamadığı çok katmanlı ikiyanlı soy kategorilerine dâhil olduğu iddiasına götürmüştür. Sülalenin kadın üyelerinin çocukları, salt annelerinin katılımından dolayı değil sülalenin atasının ikiyanlılıktan gelen soydaşları olduklarından kurbana iştirak ediyorlardı. Yalnızca sülaledeki kadınların çocuklarının değil ayrıca bu çocuklardan türeyenlerin kurbana iştirak etmesi de bu durumu apaçık ortaya koyan bir gerçektir. Dolayısıyla bunların kurbana katılımı, sülalenin atasına salt ebeveynbağlantılıkla değil ikiyanlı soy bağlantısı ile eklemlenmelerinden kaynaklanmaktaydı. Tallensilerin ikiyanlı soy kuralını kabul edişleri evlilik kurallarında da açığa çıkıyordu. Evlilik yalnızca aynı babasülalesinin üyelerine değil sülalenin kurucusunun soyundan ikiyanlı gelen herhangi iki kişiye de yasaklanmıştı. Tallensi topluluğunda ikiyanlı soydaşlar, ortak atanın babayanlı soy takipçilerinden farklı olarak bir grup vücuda getirmemekteyse de ayrı bir sosyal kategori olarak açıkça kabul edilmekteydi. Tallensi verisini yeniden analizinde Keesing, analitik (hem kültürel bakımdan ikincil soy ilkesini hem de ikiyanlı akrabalık bağlantısını içeren) tamamlayıcı

ebeveynbağlantılılık kavramı yüzünden Fortes'in Tallensi sosyal yapısındaki ikiyanlı soy ilkesinin işleyişini fark edemediğini öne sürmüştür (1970: 765, 767).

Büyük ihtimalle, babayanlı Nuerlerde çoğu kez siyasal ittifakların temelini teşkil eden *gaatwac-gaatnyiet* bağlantısı da, yalnızca ikiyanlı akrabalık bağlarının değil aynı atadan ikiyanlı *gaatwac* ve *gaatnyiet* soyunun kabulü ile destekleniyordu.

Kuper (1982), sülale kuramını yeniden değerlendirirken sülale modelinin ne hakiki sosyal süreçlere ne de yerlilerin bu süreçlere dair kendi fikirlerine açıklama getirdiğini belirtmiş ve ardından antropolojik analizde herhangi bir değer yüklemeyi reddettiği bu modelin kuramsal bakımdan iflas ettiğini ilan etmiştir. Bu model, Kuper'in ortaya koyduğundan daha da derin sebeplerle kuramsal bakımdan iflas etmiş olabilir. Yeni Gine'de yürütülen araştırma, klan mensubiyetlerine binaen belirli bireylere klan toprağına ihtilafsız erişim ve klan egzogamisini gözetme dışında neredeyse hiçbir hak ve yükümlülüğün iktisap edilmediğini açıklığa kavuşturmuştur. Dağlık Bölgelerdeki klan ve altklanların, siyasi-yasal ilişkilerinin genellikle en kayda değer iki görünümü değerlendirmesi yapılan savaş ve törensel değiş tokuş durumlarında bir grup şeklinde kristalize olduklarını gösteren çok sayıda kanıt bulunmaz. Mevzubahis edilen bu durumlara iştirak edenler, kendilerini klan mensubiyetleri üzerinden tanımlamaktalarsa da ortak bir savunma, saldırı veya törensel değiş tokuş için bir araya toplanmazlar.

Söz gelimi batı Dağlık Bölgelerin Tombema-Enga grupları, babayanlı soy veya başka bir yolla bir sınır sahipliği içerisinde teklik vurgusu yapmazlar. Ne klanlar ne de altklanlar değiş tokuş birimleridir ve altklandaşlar arasındaki bağlar varlığın tanzimi ve değiş tokuşu için çoğu durumda anlam arz etmez; değiş tokuşta her koyun kendi bacağından asılır ve altklanın 'erkek kardeşleri' arasında çetin bir rekabet vuku bulur. Savaş ve değiş tokuş söz konusu olduğunda Tombema birimleri ne fiiliyatta birbirleri ile

karşı karşıya gelir ne de kendilerini sınırlandırılmış varlıklar veya özdeş gruplar olarak birbirleri ile karşı karşıya gelmiş gibi düşünürler. Doğrusu salt kişilerarası ittifaklar Tombema topluluğundaki en önemli bağları temin eder (Feil 1984: 57-8). Tombema-Enga gibi toplulukları dikkate alan Feil, Dağlık Bölgeler'deki değiş tokuş ilişkilerinin babayanlı gruplar arasındaymış gibi tarif edilmesine dair kuşkularını ortaya koymuş (1978) ve Scheffler, Yeni Gine üzerine yazılan etnografik literatürde çoğunlukla 'belirli akraba tiplerinin, özellikle babalar ile oğulların ve erkek kardeşlerin, hak ve yükümlülüklerinin, kişilerin grup mensubu *sıfatıyla* hak ve yükümlülükleri şeklinde sistematik bir biçimde yanlış sunulduğunu' öne sürmüştür (1985: 15).

Yeni Gine'de yürütülen araştırma, şu veya bu tipten bir grup oluşumunun insan yaşamı için zaruret arz ettiği yönlü analiz edilmemiş varsayımı açığa çıkartır. Sülale teorisinin kuruluşunun en başında yer alan bu varsayım, akrabalık hakkındaki diğer pek çok varsayım gibi kültürel bakımdan Batıya özgü gibi görünmektedir. Eğer durum gerçekten bu ise sistemle bütünleşik, sınırları olan farklı gruplar üzerinde temellenen siyasal-yasal bir düzene karşılık gelen toplum kavramı, başka insanların da kendi toplumsallıklarının inşasında usullerine muhakkak başvurdukları bir genelleme değildir. Bu, sosyal düzene ve toplumsallığa dair Batı kültürüne özgü belirli tasavvurların, bu meselelere dair kendi fikirleri radikal biçimde farklı olabilen başkalarına dayatılmasının sonucudur.

Wagner'in dikkat çektiği gibi kuşkusuz Batılılar

> bütünleşmiş grupların, gruplar kurmanın, gruplara katılımın ve onlarda birleşmenin, planlı ve anlamlı bir mevzu olduğu bir kültürde yaşarlar. Uluslarımızın anayasaları, toplum mevcudiyetini başlatan bir tür şuurlu eylem veya olay mahiyetindeki 'toplumsal sözleşme' mefhumu etrafında inşa edilmiştir. Vatandaşlar o devasa 'soy gruplarının' üyeleridir. Onların içerisinde veya klan topraklarında 'doğmamış' olanlar, üvey anne babaların çocukları resmen evlat edinmelerine benzer şekilde,

> 'vatandaşlığa kabul' edilmelidirler. Vatandaşının oy kullanma yükümlülüğüne vurgu yapan ve ülkesi namına tetikte duran bir toplum, kesinlikle şuurlu bir katılım konusunda ısrar etmektedir. Bununla beraber topluma aidiyeti ve iştiraki bilinç üzerine inşa eden bu hususi toplumsal vücut, aynı zamanda bu yaklaşımı ile toplumu da problematize eder. Yeni üye temini, katılım ve özdeşlik (iktisadı) sorunları *bizim* sorunlarımızdır lakin başka kültürleri ziyaret ederken diş fırçalarımız ve gözde romanlarımızla birlikte bunları da yanımıza alırız (Wagner 1974: 103; orijinal vurgu).

Wagner doğu Yeni Gine Dağlık Bölgelerindeki Daribilerin kendilerini toplumsal bakımdan oldukça farklı bir yolla vücuda getirdiklerini öne sürmüştür. Yerel ağızla bir Daribiye 'ev kişileri'nin (*be' bidi*) kim olduğu sorulduğunda, büyük ihtimalle, Daribilerin soysal terimlerle tanımladığı insan öbeğine işaret eden *bidi wai'* - 'erkek-atalar' şeklindeki özel bir ad kullanacaktır çünkü evin isminde her zaman olmasa da çoğunlukla nesepsel atanın adı baz alınmıştır. Buradan hareketle çeşitli *bidi wai'* özel isimlerinin somut, sınırlandırılmış ve ampirik bakımdan mevcut grupları tarif ettiği sonucuna varmak kolaydır. Lakin siyasal-yasal işlevler kendilerine eşlik edecek biçimde grupları bu şekilde 'keşfetmek', düzene, organizasyona, uyuma ve toplumsallığa dair kendi kültürümüze özgü fikir ve kavramlar ile Daribileri projelendirmenin bir sonucu olurdu. Daribilerin kendileri için isimler -belirli ataların soyundan gelmek veya baba üzerinden paylaşılan öz, ortak *bidi wai'*, hatlarına dâhil olmak gibi- belli başlı nitelikleri paylaşan insanları tarif ettiği için değil, bazı insanları diğerleri ile karşılaştırdığı veya kimilerini ötekilerden farklılaştırdığı için anlamlıdır. Bir isim her şeyden önce ayrıştırmanın, içermenin ve dışarıda bırakmanın ve böylelikle salt sınırlar çizmenin bir aracıdır. Daribiler zıtlıklar yaratarak sınırlar çizerken sosyal birlikleri, düşünüp tasarlayarak organize etmek veya onlara bilinçli bir şekilde katılmaktan ziyade öylesine dolaylı bir dokundurma ile ortaya koyarlar. Birlikleri dolaylı yollara başvurarak aydınlatmak, varlık değiş tokuşunda en sarih

ifadesini bulan Daribi yaratıcılığının en önemli boyutudur. Bu değiş tokuş ayrıca sosyal bağlantıları ortaya koymak için kıyaslama ve ayrımın kullanımına başvurur. Varlık değiş tokuşunda başvurulan kıyaslama ve ayrım esasen erkekler ve kadınlar özelinde yapılan bir kıyas ve ayrımdır. Cinsiyetlerin her biri ötekinden gelecek karşılığı tasarımlamakta ve bu yolla erkekler kendi 'erkeklik'lerinin ve kadınlar kendi 'kadınlık'larının altını çizmektedir. Kadınlar üretici ve yeniden üretici kapasiteleri yüzünden değerli bulunur. Erkekler, kadınların kadın işleri yapma ve dünyaya çocuk getirme yeteneğine cevaben hem kadınların hem de onlar sayesinde varlık bulan soy silsilesinin değiş tokuşuna talip olmakta ve bu süreçte salt erkek üretkenliği ile alakalı, özellikle inci kabukları, bahçecilikte kullanılan baltalar ve yenilmesi sperm akışını arttıran et gibi malzemeleri ortaya koymaktadır.

Her meşru kadın alımı -ve her birey kadın yaratıcılığından doğduğu için ister istemez her birey alımı- böylesi bir değiş tokuş ile sağlanmalıdır. Her Daribi *pagebidi* veya 'tabandan insanlar'a sahiptir. Evli bir kadının dâhil olduğu *pagebidi*, erkek kardeşleri ve diğer yakın akrabalarından müteşekkilken, bir erkek veya evlenmemiş kızı içeren *pagebidi* anne tarafından yakın akrabalardan oluşur. Her Daribi aynı zamanda koca veya baba tarafından akrabalar etrafında yoğunlaşan *be' bidi* veya 'ev kişileri'ne sahiptir. *Pagebidi*, kendisinden evlilikle kadın ve onun yaratıcılığının ürünü olan çocuk alınmasına karşılık erkeğin *be' bidi* yapılanmasından eril zenginlik sağlamaya hak sahibidir.

Daribiler, evliliklerinden bahsederken, et verdiklerinin kız kardeşleri ve kızları ile evlendiklerini ve beraber et yedikleri veya et paylaştıklarının kız kardeşleri ve kızları ile evlenemediklerini belirtirler. Bu cihetle, *be'bidi* ve *pagebidi* arasındaki ayrım, eti ve diğer zenginliği paylaşanlar ile bunları değiş tokuş edenler arasındaki ayrımdır. Kendi başına bu ayrım, farklılaştırdığı *be'bidi* ve *pagebidi* kategorilerinden çok daha anlamlıdır. Kategoriler örtük bırakılır; ayan beyan yapılan ise yalnızca onları bölen ve farklılaştıran ayrımdır.

Tıpkı çeşitli 'ev kişileri'ne ait belirli isimlerin ayrıştırma süreci içerisinde bu birlikleri meydana getirmesi gibi kadın ve çocuğa haklar tahsis eden değiş tokuşlar da belirli *be'bidi* ve *pagebidi* aşamaları ortaya çıkartır. Dolayısıyla, kendi standart betimleme pratiklerini takip eden çoğu antropoloğun Daribilerde 'grup' şeklinde tanımladığı oluşumlar aslında hiçbir zaman tasarlanarak organize edilmemiş ama isimlerin kullanımı ve bireyler arasında ayrışma yaratan değiş tokuşlar aracılığıyla meydana getirilmiştir (Wagner 1974: 105-12).

Yüzyılın ortasında esaslı bir kuramsal ilerleme olarak selamlanan sülale teorisinden nihai ayrılış, yerlilerin kendi kavramsallaştırmalarına dönük artan antropolojik duyarlılığın bir sonucudur. Artık farklı insanların toplumsallıklarını, sahip olduğumuz analitik modeller vasıtası ile yorumlamak yerine, kendilerinin nasıl kavramsallaştırdıklarına hak ettiği değeri vermeye başladığımız bu anda, toplulukların ideolojisi ile eylemleri arasındaki bağlantının illa ki yalın bir uyum sergilemeyebileceğinin, toplumların farklı bağlamlar içerisinde ve farklı amaçlar ile mensuplarının başvurabildiği çeşitli modellere sahip olabildiğinin ve hatta sınırlar çekerken ve çeşitli birlikler arasında karşıtlıklar yaratırken bizim analitik grup kavramımız ile benzeşik bir kavrama sahip olmalarının gerekmediğinin farkına varmış durumdayız.

5. Soy ve Kamusal Alan II: Anayanlı ve İkiyanlı Soy

Sülale teorisinin kuramsal detaylarında ve ona dönük tüm eleştirilerde açık ya da kapalı bir şekilde babayanlı soy cinsinden organize olmuş sülale sistemleri dikkate alınmıştır. Hem Malinowski'nin kuramsallaştırmasında genel olarak 'ilkel topluluğu' temsil eden Trobriand Adalılar hem de işlevsel antropologlar tarafından çalışılan pek çok başka topluluk anayanlı soy cinsinden örgütlenmiş olsa da, Audrey Richards (1950) dikkatleri 'anayanlı muamma' -üyeleri soyun izini kadın çizgisinde süren gruplara bölünmüş topluluklarda erkeklerin konumu sorunu- üzerine çekene kadar anayanlı sistemlerin özel sorunları ve özelliklerine çok sınırlı bir ilgi duyulmuştur. Richards bu problemi, erkeklerin sosyal ve siyasal bakımdan hâkim olduğu gruplarda 'kadın kanalıyla soyun tanımlanması ile egzogamik evlilik kuralını birleştirme' (1950: 246) sorunu şeklinde özelleştirmişti. Devamında Richards'ın açtığı yoldan ilerleyen Schneider (1961), aralarındaki müteakip tartışmanın gündemini belirleyecek mahiyette anayanlı sistemlerin karakteristik niteliklerini formüle etti. Babayanlı sistemlerin hâlihazırda bir ilkel sosyal organizasyon paradigması şeklinde belirlenmişliği, bu tartışmanın bütü-

nüyle anayanlı ve babayanlı soy grupları arasındaki temel farklılıklar kanalıyla yürütülmüş olması gerçeğinde aksetmektedir.

Anayanlı Soy

Beşerî toplumun biri doğal diğeri sosyal iki evrensel yanı, anayanlı ve babayanlı soy gruplarının birbirlerinin aynadaki basit ve apaçık yansımaları olmadığı gerçeğini ortaya koymak amacıyla dikkate alınır. Doğal gerçek, sadece kadınlar doğurabildikleri için hem anayanlı hem babayanlı grupların kadınlar vasıtasıyla türemeleri sonucuna işaret eden insani üreme sürecidir. Karı-koca ilişkisi biyolojik bakımdan her iki sistemde de üreme bağını kurarken sosyal bakımdan yalnızca babayanlı sistemde bu üreme bağı anlamlıdır. Bu tür bir sistemde gruba gelecek kuşak mensupları tedarik eden soy grubunun kadın üyeleri değil evlilikle gelen eşlerdir. Kadınlar, grubun türemesinde herhangi bir rol oynamadıkları için serbest bırakılıp başka gruplara eş 'değiş tokuş'una karşılık verilebilir; bunların doğum grupları ile daimî birliktelikleri şart değildir ve kocalarının grubunun bünyesine tamamıyla dâhil olabilirler. Sonuçta karı ve koca arasındaki güçlü dayanışma bağları ve sağlam evlilikler, babayanlı soy temelindeki grupların tertibi ile bütünüyle uyuşumludur.

Anayanlı sistemlerde sosyal bakımdan yaratıcı bağ, karı ile koca arasındaki değil erkek kardeş ile kız kardeş arasındakidir çünkü grubun gelecek nesil mensuplarını bir adamın karısı değil kız kardeşi dünyaya getirir. Fortes (1959) bu sebepten dolayı, yanıltıcı bir şekilde anayanlı soyu anneden kızına geçiyormuş gibi ele almaktansa erkek kardeşten kadının kendi oğluna geçişe odaklanan bir tasavvurun daha doğru olacağını öne sürmüştür. Anayanlı sistemde kadının sadakati kocasına değil erkek kardeşinedir ve bu nedenle karı-koca bağı zayıf ve evlilik kırılgandır. Hane mensubiyetlerinin temelinde erkek kardeş-kız kardeş bağının yattığı Nayarlarda evlilik bağı, eğer öyle bir bağdan söz edilebilirse, bütün bağlantıların en zayıfıdır. Bir bakıma anayanlı mahiyette örgütlenmiş tüm toplulukların soy prensibi ile evlilik

arasında her zaman az veya çok yapısal bir çatışma mevcuttur ve dayanıksız evlilikler ile yüksek boşanma oranları bu topluluklardan pek çoğunun karakteristik örüntüsüdür. Aslına bakılırsa kimi anayanlı sistem tiplerinde soy grubu oluşumlarının varlığını sosyal bakımdan sürdürebilmesi, yüksek boşanma oranları, geniş bireysel hareketlilik ve anneler ile çocukları arasındaki kuvvetli bağlar ile sağlanır.

Anayanlı ve babayanlı gruplar arasındaki temel farklılıklar mevzusuna açıklama bulma uğraşında beşerî toplumdaki muhtemelen evrensel diğer bir niteliğe başvurulur: Her ikisinde de yetkenin erkeğin kullanımında olması. Erkek hâkimiyeti ve kadın tabiiyetinin varsayılan evrenselliğine karşı çıkılmaya başlanması, pek çok antropoloğun dikkatini, kadınların kayda değer bir güç ve otorite kullandığı topluluklar bulma çabası içerisinde, anayanlı mahiyette örgütlenmiş topluluklara yöneltmesine önayak oldu. Özellikle, anayanlı örgütlenen Iroquois Yerlileri, kadınların hatırı sayılır bir ekonomik ve siyasal güç kullandıkları topluluklar için bir örnek olarak görüldü (Randle 1951). Lakin ne kadınların Iroquois topluluğundaki yüksek statülerinin nasıl yorumlanması gerektiğine dair bir mutabakat bulunur ve dahası ne de kadınların buradaki yüksek statüsünün ne ölçüde bütün anayanlı sistemlerin karakteristiği olarak görülebileceğine dönük bir uzlaşı sergilenir. Esasen bu tip topluluklarda bile törensel eylemlerin kontrolü tamamen ellerinde bulunmasa dahi erkekler, siyasal otoriteyi ciddi oranda kullanmaktaymış gibi görünmektedir.

Eril otorite prensibi soyun izinin erkek çizgisinde takip edilmesi ile mükemmelen uyuşumludur. Kendi babayanlı doğum grubunda herhangi bir yetkesi bulunmayan ve çocukları kendisininkinin değil kocasının grubunun üyeleri olan bir kadın, kocayerli (yani kocasının mahalinde) ikamet edebilir ve kocasının grubuna yeni üyeler dünyaya getirebilir. Babayanlı mahiyette ilişkilenmiş erkekler grubunun kolaylıkla evlilikle gelen eşler ile beraber belirli bir bölgede yerleşebilmesi, evlilik, erkek otoritesi

ve erkek çizgisinde soy takibi arasındaki yapısal uyumluluğun bir sonucudur. Eril otorite ilkesi yüzünden anayanlı grupların kendilerini yerel gruplar şeklinde inşa edebilmeleri çok daha zordur. Anayanlı soy gruplarını bağlayan bu zorlukla, dört temel toprak üzerinde yerleşiklik organize etme usulü ile mücadele edilir.

İlk yöntem, ikiyerli veya ayrıyerli yerleşim temrini ile icra edilir. Bu, karı ve kocanın birbirlerinden ayrı kendi doğum evlerinde, ya örneğin Nayarlarda olduğu gibi sürekli ya da misal Ashantilerde olduğu gibi evliliklerinden sonra belli bir süre, yaşadıkları yerleşim biçimidir. Bu tip yerleşimin avantajı, hem grubu devam ettiren kadın üyelerin hem grup içerisinde yetke kullanan erkek mensupların mekânsal yakınlık içerisinde tutulmasıdır. Lakin ikiyerli yerleşim soy grubunu evlilik bağı pahasına birlikte tutar.

Anayanlı sülale mensuplarının toprak üzerinde yerleşikliği organize edebildikleri ikinci yol, evli çiftin karının yerleşkesinde yaşadıkları karıyerli yerleşim temrinidir. Söz gelimi Malawi Yaolarında (Mitchell 1956) uygulanan bu tarz yerleşim, sülalenin kadın üyelerini bir köyde diğer anayanlı sülalelerden kocaları, evlenmiş kızları ve evliliklerinden sonra kendi karılarının köyünde yaşamak için ayrılacak olan henüz evlenmemiş oğulları ile bir arada yaşayacak şekilde birlikte tutar. Bu yerleşim düzenlemesinin dezavantajı, sülalenin yetkeyi elinde bulunduran erkek mensuplarının dağıtılmasıdır.

Üçüncü olası yerleşim biçimi dayıyerli veya daha açıkça koca-dayıyerli yerleşim yani kadının, kendisi hâlihazırda annesinin erkek kardeşinin mahalinde yaşayan kocasının yanına yerleşmesi ile ortaya çıkan düzenlemedir. Örneğin Trobriand Adalılar arasında uygulanmış olan (Malinowski 1929) bu tip yerleşim, anayanlı sülalenin kadın mensuplarını kendiliğinden dağıtır. Trobriand örneğinde bir oğlan, dünyaya geldiği babasının köyünde büyür amma velakin kendisine oraya ait olmadığı daimî surette hatırlatılırdı. Gerçek evi kendi anayanlı grubunun yani evliliğini

takiben taşındığı annesinin erkek kardeşinin köyüydü. Bir Trobriand kadını asla kendi anayanlı grubunun köyünde oturmazdı. O da dünyaya geldiği babasının köyünde büyür ama evliliği sonrasında oradan kocasının köyüne taşınırdı.

Anayanlı sülale mensuplarının toprak üzerinde organize olabilmelerinin olası dördüncü yolu, kadınların evlilikle beraber kocalarının köyüne taşınması ve erkeklerin doğdukları köyde yaşamaya devam etmesidir. Bu -kocayerli- tip yerleşim, çocuklar annelerinin değil babalarının köyünde doğduğundan anayanlı sülalenin hem kadın hem erkek mensuplarını dağıtır. Aynı köyde yaşamalarının sonucunda erkekler hem baba ve oğul hem de erkek kardeş ve babataraflı kuzen şeklinde karşılıklı bağlantılanırlar. Anayanlı gruplar, yine de canlı kalmaya devam edip görünürde engel teşkil eden yerleşim kuralına rağmen yerleşik kalma düzenlemesinin hakkından gelebilirler. Kocayerli yerleşim uygulandığında evlilik bağı kadınları kendi anayanlı sülalelerinin evi durumundaki köylerinden ayırır. Kocasının ölmesi veya bir boşanma gerçekleşmesi hâlinde kadın ve çocukları bu köye dönüp yerleşmekte özgürdür. Kadın ve çocuklarının anamerkezli ailesinin bütünlüğü, kırılgan evlilik ve yoğun bireysel hareketlilik, bu cihetle anayanlı sülale mensuplarının, sülalenin geleneksel merkezî addedilen köye geri dönüp toplanmalarını ve kocayerli yerleşimin merkezkaç etkisine rağmen bu merkezde yoğunlaşmalarını mümkün kılar. Zambia'daki Ndembu (Turner 1957) ve Zaire'deki Suku (Kopytoff 1964, 1965), kocayerli yerleşim ile güçlü bir düzenleyici ilke olmaya devam eden anayanlı soyun aynı anda bulunduğu topluluklara örnektir.

Fox (1967) ve Keesing (1975), anayanlı sistemlerin yüz yüze kaldığı organizasyonel sorunları ve babayanlılık ile aralarındaki farklılıkların altında yatan nedenleri ayrıntıları ile tartışırlar. Onların argümanlarını sayıp dökmek gereksiz olur; bunun yerine anayanlı ve babayanlı sistemlerin algılanan yapısal farklılıklarına kıyasla daha az analitik ilgi gösterilen ama yine de bu farklılıklarla oldukça bağlantılı özel bir başkalığın tartışılmasına odaklana-

cağım. Bu farklılık, anayanlı sistemlerin kapitalist piyasa sistemi tarafından soğurulmak suretiyle modern ekonomik gelişimin etkisinde kaldıklarında, babayanlılara kıyasla değişmeye daha meyilli oldukları gözlemi ile ifade edilmiştir (Gough 1961b, Nakane 1967: 143). Ekseriyetle sunulan argüman, geçimlik üretimden mübadele hedefli üretime geçişin, çekirdek aileyi 'yerleşim, ekonomik dayanışma, yasal sorumluluk ve sosyalizasyon anlamında temel akrabalık grubu hâline'(Gough 1961b: 631) getirdiğidir. Buna göre, erkek bir reis kontrol ettiği varlığı, miras kanalıyla anayanlı akrabalarından ziyade oğullarına geçirmeye meyillidir. Böylesi bir değişim veya böylesi bir değişime dönük artan eğilim, ekonomik gelişimden etkilenen pek çok anayanlı toplulukta gözlemlenmektedir (Cardinal 1931: 84, Fortes 1950: 272, Meek 1957: 179, Colson 1958: 347, 1961: 95). Ekonomik gelişim, her yerde mal varlığının artışı anlamına gelir. Bir erkeğin bireysel bir zenginlik biriktirir biriktirmez bunu bırakmayıp kuvvetli bir duygusal münasebet ile bağlı bulunduğu oğluna miras yoluyla geçirdiği zımnen farz edilir (Colson 1958: 346-7, Gough 1961b: 649).

Babalar ve oğullar arasındaki duygusal bağlar elbette bütün anayanlı sistemlerde mevcuttur ve bu sistemler her yerde 'babanın oğlu üzerindeki yetkesinin, çocuğun soy grubunun otoritesinin yerine geçmemesine ve bu ihtimalin ortadan kaldırılması için sınırlandırılması ve tecrit edilmesine' (Schneider 1961: 21) dönük düzenekler kurmak zorundadır. Bireysel zenginlik artışı ile ailevi mirasa geçişi bağlantılandıran hipotezler, bu mekanizmaların, ekonomik kalkınmanın yarattığı şartlar altında neden aniden işleyemez hâle geldiklerini açıklamaz. Neden oğullar kendi anayanlı akrabalarından miras almak yerine babalarının servetinden yararlanmak zorundadır? Yalnızca miras kalan varlıkta birdenbire ortaya çıkan artış, kendi başına, veraset normunun neden değiştiğini açıklığa kavuşturmaz. Bir babanın zenginleştikçe kendi anayanlı vârislerine karşı yasal sorumluluğunu yerine getirmektense oğullarını ziyadesiyle donatmaya eğilimli

olduğu hipotezi, baba ve oğul arasındaki duygusal bağın ortada aktarılacak daha fazla zenginlik varsa daha da bağlayıcı olduğu yönlü açıklanmamış psikolojik bir varsayıma dayanır. Goody bu psikolojik indirgemecilik tuzağından kaçarak geniş bir yelpazeden anayanlı akrabalar arasındaki bağların gevşemesini, karşılıklılığa dayalı anayanlı miras örüntüsünü altüst eden mal mülk farklılaşmasının ortaya çıkışına atfeder:

> LoDagabalarda birlikte-yaşayanların dışında kalan uzak anayanlı akraba grubuna servet aktarımı, karşılıklılığın kabulüne dayanır, ki bu sayede bir alışverişte kaybolan bir sonrakinde yeniden kazanılabilir. Büyük servet eşitsizlikleri, eşit değiş tokuş sürecini altüst ettiğinden bu tarz bir mirasın işlerlik kazanmasını zorlaştırmaktadır; ayrıca insanlar onunla daha fazlasını yapabildikleri için bugünlerde servetlerine güvenmeye bir hayli meyillidir (Goody 1962: 348).

Douglas, Goody'nin servete farklı erişimin anayanlı miras sistemini zorladığı vurgusunun tam manasıyla doğru olmadığı görüşündedir ve 'zengin erkeklerin oğullarını kayırmasının, başlı başına servet farklılığından ziyade temel kaynaklardaki kıtlıktan kaynaklandığı' (Douglas 1969: 130) iddiasındadır:

> Benim fikrime göre anayanlılığın düşmanı haddi zatında sığır, servet veya ekonomik kalkınma değil ekonomik daralmadır. Geçim için üretimden değiş tokuş için üretime geçen birçok topluluk kendisini oldukça kısıtlanmış bir alana girmekte bulur. Ekonomik daralma ... safları sıklaştıran ve başkalarından gelebilecek hak ihlallerine set çeken bir hareket üretir. Vurgu, kaynakları sömürmek için adam bulmaktan ziyade daha sınırlı bir gruptaki belirli bir miktarın adil bölüşülmesi üzerinedir (1969: 131).

Lakin ekonomik daralma ve dar bir grubun kıt kaynaklar üzerindeki kontrolünü sıkılaştırma zarureti, kaçınılmaz bir biçimde anayanlı mirastan uzaklaşmaya yol açmaz. Anayanlı sistemlerin 'safları sıklaştırabildiği ve başkalarından gelebilecek hak ihlallerine set çekebildiği' başka araçlar bulunur: Kuşak derinliği ve etkili anayanlı sülale mesafesi daralabilir ve kaynaklar miras

kanalıyla yalnızca en yakın anayanlı akrabaya aktarılabilir. Colson, ticari tarımın gelişimi ve giderek artan verimli toprak kıtlığı ile Tonga anayanlı gruplarında, özellikle miras gayesiyle, anayanlı kardeşler ve onların kadınlar kanalından dolaysız devamlarını içeren küçük gruplara bölünme şeklinde bir eğilim geliştiğini nakleder (Colson 1961: 95, ayrıca bkz. Colson 1958: 253). Fortes de Ashantilerdeki maksimal anayanlı sülale veya onun esas bölümünün, mülkiyet mirası babında yoğun ticari tarımcılık yüzünden manasını yitirdiğini yazar; burada varlığı, ölen kişinin kendi annesinin yakın soydaşlarına geçirme eğilimi ortaya çıkmıştır (Fortes 1950: 261).

Goody'nin anayanlı miras sistemi vasıtasıyla hem yakın hem uzak akrabaları içine alan kapsamlı bir servet bölüşümünün yalnızca fakir ve eşitlikçi ekonomilerle bağdaştığı iddiası, karşılaştırmalı araştırmalar ile teyit edilmiştir (Aberle 1961). Öte yandan, mülkiyet farklılaşmasının ortaya çıkışı ve servet artışının, miras sisteminde değişim sağlayacak yeterli koşulları sağladıkları sonucuna yine de varılamaz. Bunlar, yalnızca süregiden tüm sosyal alışverişlerin altında yatan temel karşılıklılık ilkesini bozdukları oranda mesele ile alakalıdırlar. Kullanıma ayrılabilen servetin birikmesi ve özellikle dikkate değer mülkiyet farklılaşmalarının ortaya çıkışı, mensuplarının ortak çabaları ile servet üreten herhangi bir grubun, bunun üretime katkı vermemişlere aktarımının karşısında durması yüzünden kapsamlı bölüşüm ile uyumsuzdur. Grup, mal varlığının tamamı olmasa da en azından kallavi bir kısmının üyelerinin elinde kalması için çaba gösterir. Dolayısıyla kapsamlı bölüşüm ilkesi aleyhine çalışan şey, üretici grubun mensuplarının kendi iş gücünün meyvelerini kendilerine saklama eğilimleridir. Fortes, 'anayanlı vârislerdeki, kendi seleflerinden kalan dul ve çocukları, çoğu kez oluşumuna da destek vermiş oldukları mülkiyetlerin sefasını sürmekten mahrum etme eğiliminin' (1950: 272) Ashantilerde şiddetli bir yakınma yarattığını kayda geçirmiştir. Şu hâlde, malın mülkün erkeğin oğullarına geçmesi temayülü, esas üretici grup çekirdek aile

mensuplarından müteşekkil bir hane olduğu ve özellikle baba ile oğul arasındaki üretim iş birliği, oğlanın evliliğini takiben babasının köyünde kendi hanesini kurması suretiyle devam ettiği vakit gelişir. Diğer bir deyişle, varlığın babadan oğula aktarımı, bu varlık ikisinin ortak dayanışmacı çabaları kanalıyla üretildiğinde vuku bulmaktaymış gibi görünüyor (Holy 1986). Üretim grubu anayanlı ilişkilenen akrabalardan müteşekkil ise bir erkek üye ne denli zengin olursa olsun servetin anayanlı vârisler yerine kendi oğullarına aktarımına dönük bir eğilim ortaya çıkmayacaktır (Hill 1963: 82). Anayanlı mirastan babayanlı mirasa doğru bir değişim, yalnızca babaları ve oğulları yakın iş birliğine ve ortak üretici ekipler teşkiline sokan eskiden mevcut bulunmayan yeni şartların vücut bulması ile gerçekleşebilir. Goody benzer bir noktanın altını, LoDagaba miras sistemi analizinde, domestik grubun babayanlı bir çekirdek etrafında şekillendiği (Goody 1962: 423) ve üretici grubun babayanlı mahiyette ilişkilenen erkeklerden mürekkep olduğu (Goody 1958) yerleşim örüntüsü ile anayanlı miras biçimi arasında bir uyumsuzluk olduğu iddiasını dile getirirken çizer.

Anayanlılık elbette anayanlı miras sisteminden fazlasıdır. Poewe'e göre bu, 'bütüncül bir sistemdir ve anayanlı ideoloji ile bu ideolojinin anlamlı bir şekilde canlandırdığı sosyal eylem ve ilişkilerin bir birleşimini içerir' (1981: 55). Miras kanalıyla mülkiyetin aktarımı, birbirlerinin mülkiyetinde hakkı olanlar ile ortak öz paylaşanları eşleştirme doğrultusunda anayanlı ideoloji tarafından canlandırılan veya bu ideolojiyi cisimlendiren en açık pratiktir. Mamafih, anayanlılığın tanımlayıcı niteliği anlamlı bir biçimde anayanlı ideoloji tarafından canlandırılan tek bir sosyal pratik değil ideolojinin ta kendisi yani bireylerin, mensubiyetin izinin kadınlar üzerinden sürülen soy ile tanımlandığı kültürel bakımdan kabul gören kategorilere atanmasıdır (Aberle 1961: 656, Douglas 1969: 124). Dolayısıyla anayanlılığın düşüşü veya çözülmesine yönelik herhangi bir açıklama yalnızca miras kanalıyla mülkiyetin aktarımındaki değişimin değil, soyun izinin

münhasıran kadınlar üzerinden sürülmesindeki genel düşüş veya çözülmenin sebebine dair tatmin edici bir izahat vermelidir. Soyun kavramsallaştırılmasındaki değişimin istisnasız bir şekilde miras sistemindeki değişime eşlik etmesi gerektiğini farz etmek için elbette mantıki bir gerekçe yoktur. Neden erkekler kendilerini hem anayanlı bir hat üzerinden ortak bir kadın atadan gelen bir insan kategorisinin mensupları görüp hem de babalarından mal varlığı miras alamasınlar? Nihayetinde Tongalar, Nayarlar ve Minangkabaularda kişinin bireysel edinimi ile şekillenmiş mülkiyetini kendi çocuklarına aktarma pratiği soyun izinin anayanlı hatta sürülmesine etki etmemektedir (Fuller 1976, Colson 1980, Kato 1982).

Anayanlı hatta soy takibinin çözülüşü genellikle 'karı ve koca arasında fevkalade güçlü, dayanıklı ve yoğun bir dayanışmanın kurumsallaşmasına' (Schneider 1961: 16-18) atfedilir. Ekonomik gelişme her durumda daha geniş akrabalık bağları pahasına ailevi bağların güçlenmesine önayak olurken kendiliğinden anayanlı soy gruplarının çözülmesini de beraberinde getirir (Lewis 1955: 14, Bauer ve Yamey 1957: 66, Gough 1961b: 649, Smelser 1963: 39).

Çekirdek ailenin önceleri soy grubu tarafından ifa edilen tüm işlevleri üzerine alması hâlinde ortak bir erkek veya kadın atadan soy izi sürme fikrinin tümüyle konu dışına çıkması kolayca anlaşılabilir: Onu yeniden muteber kılıp bu yolla mevcudiyetini devam ettiren herhangi bir eylem artık bulunmamaktadır. Bu ampirik olarak söz gelimi Luapulalar gibi paylaşılan anayanlı soy fikrinden türeyen sorumlulukların, iş adamı ve iş kadınları tarafından ekonomik büyüme için engel görüldüğü kimi anayanlı topluluklardaki durumdur. Bu kişiler, kendilerine gelen talepleri yumuşatma uğraşı içerisinde yakın akrabaları ile ilişkilerini koparır ve bu davranışı, geleneksel anayanlı ideolojiyi Yedinci Gün Adventistlerinin dinsel ideolojisi ile ikâme ettirerek savunurlar (Poewe 1981: 80-1). Diğer yandan, modern ekonomik gelişme koşullarının anayanlı soya etkide bulunduğu en azından üç başka durum daha saptanabilir.

İlkin, kapısı eskiye kıyasla daha seyrek çalınabildiğinden anayanlı soyun sadece gitgide daralan bir yelpaze içerisinde kalan durumlara uygulanabilir hâle gelebilmesidir. Örneğin Kariba barajının inşası ile yeni bir yerleşim alanına geçirilen Gwembe Tongalarının, sülalenin civardaki mensupları ile gündelik etkileşimleri azalmış ve toprakta hak iddiaları için ortak anayanlı soy fikrine müracaat bir yana bırakılmıştır. Kasabalarda iş bulamayan genç erkekler, başlık parası ödemeleri ve kız kaçırma masrafları için kendi sülalelerinin mensuplarından yardım taleplerine karşılık bulamaz olmuş ve genellikle yardım ricalarına yalnızca kendi babaları, erkek kardeşleri ve annelerinin erkek kardeşleri ihtimam göstermiştir (Colson 1971: 90-1).

İkincisi, mensupları anayanlı soy temelinde seçilen grupların büyüklüğünün azalabilmesidir. Kültürel bakımdan onay gören bir kategori mensubiyetini tanımlama kriteri olarak sadece daha yakın ataların anayanlı soyu kabul görebilir ve bunun sonucunda da kuşak derinliği ve etkili anayanlı sülale zinciri daralır. Daha önce belirttiğim gibi bu süreç misal Tonga veya Ashantilerde gerçekleşmektedir.

Üçüncüsü, mensuplarının soy temelinde seçildiği grupların büyüklüğü ve eylem yelpazesi, en azından dramatik bir biçimde, değişikliğe uğramasa da anayanlı soyun gruplara uygun bir üye seçilim ilkesi olarak görülmez hâle gelebilmesidir. Böylesi bir durumda soy fikrinin modası geçmemiş fakat kadınlar kanalıyla sürülen iz yerini erkekler veya her iki cins kanalıyla sürülen ize bırakmıştır.

Kapitalist piyasa ekonomisi tarafından soğurulan tüm anayanlı toplumlarda muhtemelen çekirdek ailenin önemi artıyor ve baba-oğul bağı güçleniyor. Bu genel faktörü soy kavramsallaştırmasındaki özel değişimlerin nedeni olarak düşünmek bu yüzden düpedüz yetersizdir. Besbelli ki toplum modern gelişmelere maruz kaldığı vakit anayanlı soyun etkileniş biçimini belirleyen başka faktörler olmalıdır.

Lowie'yi (1920: 70-6, 122-37, 157-62, 166-85) takiple Murdock (1949) ve Fox (1967: 109-11) toplumsal değişim sürecinde yerleşim kurallarının rolüne vurgu yaparlar. Murdock'a göre anayanlı soy takibinin kaçınılmaz düşüşüne yol açan şey babayerli yerleşimdir çünkü 'babayerli yerleşim babanın babayanlı akrabaları ile hayat boyu süren yerleşimsel yakınlık ve sosyal katılım içerisinde olan bir erkek ihtiva eder' (Murdock 1949: 202) ve bu kişi için 'babayanlı akrabalarla bağlar yavaş yavaş güçlenirken anayanlı akrabalarla bağlar önem bakımından küçülmeye uğrar' (1949: 202).

Kopytoff, Suku yerleşim düzenlemeleri analizinde, Murdock'ın evrimci modelini 'yerleşim' kavramını fiziki özel bir mekânsal yer ile eşleştirdiği için eleştirir ve yerleşim kavramının 'kişinin çeşitli sosyal alanlarla bağlantısı' ile alakalı olması ve nihayetinde 'kişinin yaşadığı bir *noktaya* değil yerleştiği bir *bölgeye*' (Kopytoff 1977: 555; orijinal vurgu) göndermede bulunması gerektiği yönünde geçerli bir tespitte bulunur. Kişi, hem babasının mahalinde babayerli bir şekilde 'ikamet' edebilirken 'yerleşimi', öte yandan da, diğer sakinlerle ilişkisinin çeşitli aktivitelere seçilimini sağlayan önemli bir ilke arz ettiği dayıyerli yerleşim bölgesi içerisinde bulunabilir. Dolayısıyla babayerli yerleşimin, Murdock'ın modelinin öngördüğü gibi illa ki anayanlılığa bir tehdit oluşturması gerekmez.

Bununla birlikte, bir yerleşim bölgesi dâhilindeki dayıyerli yerleşimin, 'sülale mensuplarının direkt olarak sülale merkezinde veya yaşlanmaları ile dolaylı olarak ek bir mahalde "yeniden" buluştukları' (Kopytoff 1977: 549) toplanma sürecinin bir ürünü olduğunu belirtmek gerekir. Böylesi bir toplanma süreci Ndembu (Turner 1957) veya Malawi Tongaları (van Velsen 1964) gibi Orta Afrika'nın kimi anayanlı ve kocayerli topluluklarında işler durumdadır. Bunların hiçbirinde anayanlılık, erkekler, Murdock'ın modelinin anayanlı akrabalık bağlarında nüfuz kaybının ilk şartı olarak gördüğü, 'babanın babayanlı akrabaları ile *hayat boyu* yerleşimsel yakınlık ve sosyal katılıma' (vurgu ek-

lendi) sevk edilmediklerinden babayerli yerleşimin tehdidi altında değildir. Anayanlı mahiyette ilişkilenen erkekler, tamamında, kendi bireysel köylerinde ama köylerarası hareketlilikleri sebebiyle mekânsal bir yakınlık içerisinde tutulurlar.

Lakin bu tarz bir hareketlilik çeşitli sebeplerle elverişli olmayabilir: Erkekler, yerleşimlerini değiştirdikleri takdirde terk etmek zorunda kalacakları babalarının köyünde, tuğladan inşa edilmiş bir eve yatırım yapmış olabilir, babaları ve babalarının akrabaları ile iş birliği ilişkileri kurduklarından farklı bir köyde yeni iş birliği ilişkileri içerisine girmekte zorlanabilir veya başka bir yerin toprağına erişim kazanmakta müşküle düşebilirler. Anayanlı mahiyette ilişkilenen erkekleri mekânsal yakınlık içerisinde tutan ana mekanizma, hareketlilik azalır ve köy yerleşimi istikrar kazanırsa işlemez hâle gelir. Köylerin bu şekilde değişen sosyal kompozisyonu, anayanlı mahiyette ilişkilenen kişilerin farklı köy ve bölgelerde dağınık yaşamalarına ve aralarındaki mekânsal mesafenin duruma bağlı çeşitli bağlamlarda kristalize olan gruplara müştereken katılımlarına mani olması gibi basit bir sebep ile soyun izinin anayanlı hatta sürülmesinin önüne geçer. Ampirik bakımdan bu durum ortaya çıktığında yani soy kategorisi, kişilerin pratik sebeplerle aidiyetlerini etkinleştiremedikleri için çeşitli sosyal gruplara mensubiyet hakkı kazanımlarını artık tanımlayamaz hâle geldiğinde, soy kategorisine mensubiyet ve hatta nihayetinde buna zemin sunan soyun kendisi tüm pratik amaçlar dâhilinde anlamsızlaşır.

İnsanların belirli yerleşimsel düzenlemelerden kaynaklanan mekânsal dağılımını var olan soy kavramlarına müracaat etmenin pratik olanaklılığı önündeki en mühim kısıtlama olarak kayıt ve şarta bağlama anlamında bu yorum, 'hâkim yerleşim kuralındaki bir değişim neredeyse sosyal organizasyondaki tüm manalı değişimler için bir ayrılış noktasıdır' (Murdock 1949: 202) şeklindeki Murdock'ın fikrini (Fortes 1958: 3 müsaade ederse) paylaşmaktadır. Öte yandan insanların var olan soy kavramlarına artık başvuramasalar bile belli bir atadan ortak soy oluşa binaen

mensubu bulundukları kategorilerin kültürel bakımdan anlamını yitireceği ve yok olacağı anlamına gelmez. Bu durumda vuku bulabilecek olası bir gelişme, anayanlı soy hesaplama biçiminin, ikiyanlı ya da babayanlı hesaplama biçimi ile değişimidir.

Bu tarz bir değişim güney Zambia'daki Tokalarda meydana gelmiş (Holy 1986) ve anayanlı çizgide izi sürülen soy, babaları kanalıyla karşılıklı bağlantılılık içerisinde bulunan erkekleri, yakın zamanda, mekânsal yakınlık içerisine sokan yerleşimsel denge sonucunda ya erkekler ya da kadınlar kanalıyla soy izi sürme şeklinde değişmiştir. Yalnız herkesin ait olduğu *mukowa* (çoğulu *mikowa*) soy kategorisi devamlılık göstermiş ve *mikowa*, ortak atadan anayanlı çizgiden soydaşlar şeklinde kavramsallaştırıldığı dönemdeki gibi aynı eylemleri icra etmeye devam etmiştir. *Mukowa* mensupları *basimukowa* ismi ile anılır. *Basimukowa* olma marifetiyle kişiler *mukowa* ilişkileri şeklinde kavramsallaştırılan ortak ritüellere katılır, belirli bir arazide ortak hak sahibi olur, vefat eden herhangi bir *basimukowa* mülkünün bir kısmını miras edinme ve ardılının seçiminde söz söyleme hakkı bulunur. Bu manada, *mukowa* bir cemaat yani birlikte yaşayan, birbirine ait olan ve tamamıyla ortak bir çıkarlar seti paylaşan bir insan topluluğu şeklinde tahayyül edilebilir. Analitik bakımdan *mukowa* katılım ilkesindeki değişimi, cemaat ilişkilerinin yalnızca bir boyutunun değişimi olarak tetkik etmemiz yerinde olur. Nesepsel ilişkiler boyutu, değişen yerleşim yapısı sonucunda dönüşüme uğramış ve insanlar, sadece ortak atadan anayanlı çizgide soyun izini sürenleri kendilerine *basimukowa* görmeyi bırakıp *mukowa* atasından herhangi bir çizgide, ikisinin karışımı da dâhil, soyun izini sürebilen kişileri üye saymışlardır. Cemaat içerisindeki bölgesel, ritüelistik ve diğer ilişkiler ise devam etmiştir. İnsanlar aynı zamanda komşuları olan *basimukowa*larının cenazelerine katılır, mekânsal yakınlık içerisinde beraber yaşamış oldukları *basimukowa*ları öldüğünde onların ardılının seçiminde söyleyecek bir sözleri olur ve onlardan miras edinme hakları bulunur. Aynı bölgede yaşadıkları *basimukowa*ları ile birlikte yağmur yağdırma

ritüellerine katılır ve bölgenin yaşça büyük şefini kendi *mukowa* lideri kabul ederler. Başka başka kişilerle nesepsel ve mekânsal yakınlık niteliklerine göre aynı tarzda etkileşim içerisinde bulunmaya daha önce olduğu gibi devam ederler. Değişen şey kendilerini nesepsel bakımdan yakın bulanları sıkı mekânsal yakınlık içerisine sokan şartlardır. Diğer bir deyişle, değişikliğe uğrayanın insanları cemaate üye kılan nesepsel ilişkilerin türü olduğunu söyleyebiliriz; soy kategorileri düzeyinde bu, soy izi sürme biçiminin anayanlıdan ikiyanlıya dönüşümüdür.

Dalton, 'ampirik modernleşme çalışmalarının bize, geleneksel toplumlara dair bunlar modernleşmeye başlamadan önce göze batmayan birçok şey öğrettiğine' (1971: 26) işaret eder. Bunun nedeni böylesi çalışmaların her bir bireyin dâhil olduğu sosyal ilişkiler bütünündeki farklı türden ve dizgeden ilişkilerin göreli önemini değerlendirmemizi sağlamasıdır. Küçük çaplı topluluklardaki süregiden sosyal ilişkileri, eylemleri ve kurumları çalışmakla ilgilenen antropolog için değişen bir toplum, sosyal değişim sürecinde dahi sürüp giden sosyal bağlantıları analitik bir yalıtılmışlık içerisinde ele almayı olanaklı kılan eşsiz bir imkân sunar. Bu sayede, bu tarz bağlantıların bütün sosyal yapıyı biçimlendirmedeki stratejik önemi analiz sürecinde belirlenebilir; geleneksel şartlar altında ise buna benzer bir analitik işlemi devreye sokmak genellikle zordur.

Küçük ölçeklilik ve göreli yalıtım ile düşük düzey teknolojinin birleşimini sergileyen bir toplulukta, birçok ilişkisi ortak olan insanlar arasında köklü bir karşılıklı bağımlılık bulunur: Kişi, ekonomik bakımdan bir arada olduğu insanlara aynı zamanda komşuluk, din, siyaset ve akrabalık bakımından da dâhildir. Bu bağlantılardan herhangi birisi tüm topluluk bağlantılarının bir parçasıdır. Bu farklı topluluk ilişkisi setlerini istikrarlı bir sistemde analitik mahiyette ayırmak çok daha zordur; aralarındaki nedensel bağlantıları, birbirlerini karşılıklı etkileme, takviye ve tadil edişlerini araştırmak hemen hemen imkânsızdır.

Antropologlar toplumları geleneksel olarak durağan sistemler gibi çalışmıştır. Toplumlar modern ekonomik gelişmeden etkilendiğinde (antropologlar tarafından çalışılan toplumların neredeyse tamamı en azından belirli bir dereceye kadar böylesi bir tesir altında kalmıştır) dahi bu gelişmenin etkilerini çoğu kez temel sorunları olarak görmemişlerdir. Antropolojik akrabalık teorisinin omurgasını teşkil eden analitik çıkarsamaların, genellemelerin ve işlevsel bağlantılara dönük önde gelen fikirlerin, kavramların ve ayrıntılı tanımlamaların çoğu, toplumların ampirik olarak durağan sistemler şeklinde çalışılmasının sonucunda formüle edilmiştir. Bu, Fortes (1969) tarafından sarahaten formüle edilen ama basit toplumlara dönük antropolojik çalışmaların tamamında zımnen bulunan akrabalığın indirgenemez bir sosyal ilişkiler sahası şeklinde kavramsallaştırılmasına etki etmiştir: Ekonomik, siyasal, ritüelistik ve diğer türden bağlantılar, akrabalık bağlantıları içerisine eklemlenmiş gibi algılanmıştır. Siyasal, ekonomik ve ritüelistik ilişkilerin bu şekilde akrabalık ilişkilerine indirgenmesi, akrabalığın kendisinin indirgenemezliği fikrine yol açmıştır.

Modern ekonomik gelişimden etkilenen anayanlı toplumlardaki soy kavramsallaştırmasında vuku bulan değişimlerin analizi, antropologların ekonomik, siyasal ve ritüelistik ilişkilerin akrabalık ilişkilerine eklemlenmiş olduğu yönlü geleneksel fikirlerinin neredeyse aynı biçimde akrabalık için de geçerli olduğunu, yani akrabalık ilişkilerinin de diğer topluluk ilişkilerine eklemlendiğini akla getirmektedir. Dahası bu analiz, akrabalık ilişkileri siyasal, ritüelistik, ekonomik ve diğer ilişkilerin doğasını belirleyebilirken topluluğun yerleşim yapısının da akrabalık ilişkilerinin doğasını belirlediğine işaret etmektedir. Bu manada akrabalık ilişkileri sosyal yapının indirgenemez bir ilkesi değildir. Bu biçimde ele alınmaları da, akrabalık bağlarının sosyal ilişkilerin bütünü içerisindeki manasının yanlış anlaşılmasına yol açabilir. Pek çok başka ilişki akrabalık tabiri ile ifade edilse de her bir akrabalık bağlantısının içeriği daha ziyade bağlantının mu-

hatabı olan kişiler arasındaki mekânsal yakınlık veya mesafeye bağımlıymış gibi görünmektedir. Eğer durum bu ise teknolojik ve ekonomik gelişmenin sosyal neticelerini çalışırken akrabalık yapısındaki değişime odaklanmak muhtemelen aldatıcıdır.

İkiyanlı Soy

Toplumların yalnızca babayanlı veya anayanlı soy münasebeti ile değil aynı zamanda ikiyanlı soy temelinde de örgütlenebildikleri akrabalık çalışmalarının nispeten geç bir gelişim aşamasında keşfedildi. Bu belki de ikiyanlı soy grubunun, Bohannan'ın işaret ettiği üzere, 'açık seçik ve bu sebeple kolayca fark edilemez' (1963: 129) olması yüzündendi. Goodenough (1955) antropologların dikkatini Gilbert Adaları'ndaki 'sınırsız soy grupları' şeklinde isimlendirdiği ikiyanlı soy gruplarının varlığına çekmişti. 1950'lerin sonu ve 1960'larda antropologlar tekyanlı olmayan organizasyon biçimlerine ciddi biçimde ilgi duymaya başladıkları sırada, katılığı bakımından kuramsal tekyanlı soy sistemleri anlayışlarına paralel ikiyanlı sistemler teorisini formüle etmek için büyük çaba sarf ediyorlardı (Firth 1957, 1963b, Davenport 1959, Peranio 1961, Forde 1963, Scheffler 1964, 1965, Sahlins 1965). Lakin karakteristiki veya tanımlayıcı nitelik babında tüm ikiyanlı toplumlara uygulanabilecek sosyal organizasyon ilkeleri veya biçimleri belirlemenin mümkün olmadığı kısa zamanda ortaya çıkmıştı. Needham'ın işaret ettiği üzere, ikiyanlı soy sistemlerinin bir arada sınıflandırılması, özellikle tekyanlı tanımlanan soy gruplarından mürekkep topluluklara kıyasla göze çarpan eksiklikleri üzerinden yapılmaktaydı: 'Diğer bir deyişle ikiyanlı topluluklar negatiflikle tanımlanan bir sınıf oluşturur ve bu nedenle onları muhtemel bir cinsleştirme içerisine sokan herhangi bir karşılaştırmalı sorgulamaya boyun eğmezler' (Needham 1974: 103).

İkiyanlı sistemlerin kavramsallaştırılması, büyük oranda bölümlü sülale sistemleri tasavvuruna karşıt ortaya çıktı. Sonuçta, ikiyanlı sistemlerin dayanıklı özdeş soy grupları oluşturma

noktasındaki belirgin yetersizlikleri, onlara dair karakteristik bir nitelik olarak görülmeye başlandı.

Soyun izinin yalnızca erkek veya sadece kadın üzerinden kesintisiz bağlar zinciri kanalıyla tekyanlı mahiyette sürülmesi hâlinde her bir birey yalnızca tek bir soy kategorisinin mensubudur ve hiç kimse aynı anda iki veya daha fazla kategorinin üyesi olamaz. Bu suretle, tekyanlı soy kategorileri açıkça sınırlandırılmış, münhasır ve birbirleri ile örtüşmez durumdadır. Mensupları soy kategorilerinin üyelerinden seçilen özdeş soy grupları kolaylıkla kristalize olabilir. Bazı antropologların ifade ettiği gibi tekyanlı soy sistemlerinde grup mensubiyetini tanımlayan veya grubu kapatan, yalnız başına soyun kendisidir. Kişi apikal atasından tekyanlı geldiği için bir sülalenin mensubudur ve sülale bölgesinde yaşamasına bakılmaksızın hep onun üyesi kalır. Yerleşim mekânı dâhil herhangi başka bir ölçüt, sadece soy temelinde tanımlanan soy grubu mensubiyeti değerlendirmesine katılmaz.

Soyun izi ikiyanlı sürüldüğü vakit durum oldukça farklıdır. Bu biçimde, ortak atadan erkek veya kadın ya da her ikisinin bir karışımı yoluyla soyun izini süren tüm kişiler ikiyanlı soy kategorisinin mensupları olarak ele alınır. Tekyanlı sülaleler gibi ikiyanlı soy kategorileri de, ata-odaklı birimlerdir ve özel bir ortak atadan gelmekte olan herkesi içerirler. Lakin bu türde, açıkçası, her birey pek çok ataya sahiptir, hepsinden soyunun izini sürebilir ve dolayısıyla aynı anda çeşitli ikiyanlı soy kategorilerinin mensubu olabilir. Herkes ikisi babanın ikisi annenin tarafından dört büyük-büyükbabaya sahiptir. Kişi her birinden soyun izini sürebilir ve bu sayede dört farklı soy kategorisinin mensubu olabilir. Kişi, büyük-büyükbabalarının bir kuşak üstündeki erkek atalarından soyun izini sürerse sekiz ve soy izi sürmede bir kuşak daha geriye giderse on altı farklı soy kategorisinin mensubu olabilir. Hem erkek hem kadın ataları dikkate aldığında ise mensup olabildiği soy kategorilerinin sayısı ikiye katlanır.

Kişi eğer birden fazla soy kategorisine mensup ise bu kategoriler, her bireyin aynı anda birkaçına birden üye olduğu akraba karmalarının kesişmesine benzer biçimde üst üste biner. Ayrıca, soy kategorilerinin kesişmesi kendi zaman süreleri ile sınırlı eylem gruplarının, akraba karmalarının mensupları tarafından oluşturulan eylem gruplarındaki gibi, belirli bir soy kategorisine üye olanlar tarafından biçimlendirilebilmesini beraberinde getirir. Lakin dayanıklı sosyal grupların ve dahası belirli bir soy kategorisinin mensupları arasından seçilen özdeş grupların şekillenmesi açıkçası bir hayli zordur.

Öte yandan, her birinde işler hâlde bulunan ve soy kategorilerinin çoğalmasının önüne oldukça etkin biçimde geçen belirli mekanizmalar sayesinde ikiyanlı soy sistemlerinde de açıklıkla az çok sınırlandırılmış münhasır soy grupları şekillenir. Soylarının izini şimdilerde ikiyanlı mahiyette süren Tokalar, kişilerin kendilerini ilişkilendirebildikleri soy kategorilerinin sayısının, pratikte nasıl dikkate değer biçimde sınırlandırıldığına bir örnektir. Daha önce üzerinde durduğum üzere Tokalarda soy kategorisi *mukowa* (çoğulu *mikowa*) şeklinde isimlendirilir. En genç yetişkin kuşaktan mensupların hesaba katılması ile bir *mukowa* için altı veya yedi kuşak derinliğe sahip olmak olağandışı değilse de averaj kuşak derinliği yaklaşık beştir. Beş kuşak derinliği üzerinden hesaplandığı ve *mikowa*nın kabul gören apikal atalarının her daim erkeklerden müteşekkil olduğu dikkate alındığında, bir Toka ideal mahiyette soyun izini sekiz farklı ataya kadar geri götürebilir ve bu sayede olasılık dâhilinde sekiz farklı *mikowa* ile ilişkilenme seçeneği kullanabilir. Lakin pratikte seçenek çok daha sınırlıdır.

İnsanların kendilerini ilişkilendirebildiği *mikowa* sayısını azaltan önemli bir etken, idealde ayırt edilebilen sekiz atanın tümünün gerçekte mevcut *mikowa* apikal atası olarak kabul görmemesidir. *Mikowa*nın kabul gören apikal ataları çoğu kez köylerin ve özellikle geniş köylerin, ki bunların mensupları bu atalardan ikiyanlı gelenlerden oluşur, kurucularıdır. Diğerleri

düpedüz unutulmuştur ve hiç kimse soylarının izini onlardan sürmez. Bu usul, herhangi bir bireyin *mukowa*ya mensubiyet seçeneklerini kaydadeğer şekilde sınırlasa da tümden bertaraf etmez. Sınırlamayı olanaklı kılan önemli diğer bir etken, insanların kendilerinin ve atalarının yerleşimidir. Örneğin egonun babadan büyükannesi kocayerli bir biçimde egonun babasının doğum köyünde yerleşmiş ise kız veya oğlan fark etmeksizin ego kendisini babasının *mukowa* grubu ile ilişkilendirecektir. Fakat diğer yandan egonun babadan büyükbabası karıyerli mahiyette egonun babasının doğum köyünde yerleşmiş ise kız veya oğlan fark etmeksizin ego kendisini babasının annesinin *mukowa* grubu ile ilişkilendirecektir. Kişinin kendisini ve başkalarının onu, babasının mı annesinin mi *mukowa* grubunun üyesi olarak değerlendirdiğini her şeyden önce şahsi yerleşim mekânı belirler. Kişi eğer annesinin *mukowa* mensupları tarafından mesken tutulan bir bölgede yaşıyorsa onlardan biri sayılacak ve annesi kanalıyla izi sürülen ikiyanlı soy mensubiyetini gerçekleştirecektir. Babasının şimdi veya bir zamanlar üyesi bulunduğu *mukowa*nın mensuplarının ikamet ettiği bir bölgede yaşıyor ise o *mukowa*nın üyesi sayılacaktır. Kişinin yalnızca kimi atalarının *mikowa* kurucusu olarak kabul görmesi ile kendisinin ve atalarının yerleşim mekânının hakiki *mukowa* mensubiyetini büyük oranda belirlemekte oluşu birleştiğinde Tokalar, *mukowa* mensubiyetlerinden, soylarını anayanlı veya babayanlı mahiyette süren insanların kendi sülale mensubiyetlerinden bahsederkenki kesinliklerine benzer biçimde bahsedebilirler.

İkiyanlı soy topluluklarında bireyin sadece bir soy kategorisinin mensubu olmasının etkili biçimde sınırlanabildiği dikkate alındığında tekyanlı soy kategorisi gibi bu kategori de, her ne kadar ikiyanlı soy kategorisinin sınırları bir şekilde kaçınılmaz bir bulanıklık arz etse bile, mensubiyet bahsinde az çok münhasırdır. Böylece tekyanlı soy sistemlerindeki gibi burada da mensuplar arasından soy grupları kristalize olabilir. Yalnız kategoriyi veya grubu tanımlayan tek başına soy değildir; Tokalarda ikiyan-

lı *mukowa*, kabul gören atadan gelmeye dayalı ikiyanlı soy prensibi ile bireyin ve atalarının hakiki yerleşim ilkesinin birleşimi tarafından tanımlanır.

Özellikle ikiyanlı sistemlerin daha yaygın bulunduğu Okyanusya'da, bireyin yerleşiminden ziyade ikiyanlı soy grubunu kapayıcı bir mekanizma şeklinde işleyen farklı bir ilke sıklıkla görev başındadır. Burada ikiyanlı soy prensibine ek eş zamanlı kabul gören babayanlı soy prensibi de mevcuttur. Bu, söz gelimi Solomon Adaları'ndaki Kwaiolarda geçerli bir durumdur (Keesing 1970). Soy grubunun kurucu atasından ikiyanlı gelenlerin tamamı üyeliğe hak kazansa da ondan babayanlı gelenler ayrıcalıklı bir konum işgal etmekte ve çok daha güçlü haklara sahip olmaktadır. Alternatif olarak kişinin babasının grubu ile ilişkilenmesi basitçe bir kültürel tercih olabilir. Bu hâkimane babayanlı veya en azından babataraflı mensubiyet örüntüleri ile sonuçlanır. Normal şartlarda bir Kwaio, babasının kavmi ile büyüyecek ve onlarla ilişkilenecektir. Geçmiş ilişkiselliklerin toplamı hasebiyle soy grubunun çoğu üyesini, babayanlı yakınlar oluşturacaktır. Bu örüntüyü kırmak kişinin ve ondan gelenlerin statüsünün güçsüzleşmesi anlamına gelir.

Soy gruplarının hiyerarşi ile sıralandığı toplumlarda insanlar daha yüksek statülü grup ile ilişkilenmeye meyillidir. Örneğin Yeni Zelanda Maorileri, annelerinin grubundan daha yüksek statü sağladığında babalarının ikiyanlı soy grubu ile ve babalarının grubundan daha yüksek statüye sahip olduğunda annelerinin grubu ile kendilerini ilişkilendirirler (Scheffler 1964).

Ayrı veya kısmen ayrı özdeş gruplar soyun izinin ikiyanlı mahiyette sürüldüğü toplumlarda ortaya çıkabilse de ikiyanlı sistemler bireylere tekyanlı soy sistemlerine kıyasla daha geniş seçimler sunar ve daha geniş ölçekte esneklik sergiler. İnsanlar aynı anda birçok yerde yaşayamazlar: Belirli bir mekânda evlerinin olması gerekliliği, onları genellikle toprağında yaşadıkları ve çiftçilik yaptıkları bu mekânı mesken tutmuş grubun men-

subu kılar. İkiyanlı soy prensibinin sağladığı ihtimal dâhilinde pek çok grubun mensubu olabilen insanlar, bunların arasından yalnızca birinin üyeliğini faal kılarlar. Tekyanlı soy sistemleri de soy grubu mensubiyeti bahsinde belirli seçenekler sunar. Lakin bu sistemlerde bireyler yalnızca mensubiyetlerine meşruiyet kazandıran nesep yeniden düzenlendiği veya yorumlandığı vakit sülale üyeliklerini değiştirebilirler. Öte yandan nesebini kendisine uyan biçimde yeniden yorumlama, belirli herhangi bir bireyin uhdesine bırakılmış değildir. Bireyin dâhil olmayı arzu ettiği sülalenin mensuplarının da bu duruma dair söyleyecek bir sözü vardır. Nihayetinde herhangi bir kişinin nesep yorumunu onaylamak ve onu yeni üyeliğe kabul etmek onların elindedir. Bu durum, bireyin mensubiyet seçeneğine dikkate değer bir sınırlama getirir ve sülale mensubiyeti değişimini genellikle, ilgili ataların nesepsel ilişkilerine dair bilginin mevzu ile alakalı insanların anlık siyasal ve ekonomik varlıkları ile uyumlu farklı yorumlarına yol verebilecek kadar kuvvetten düştüğü kuşaklar boyu süren uzun vadeli bir sürece bağlar. İkiyanlı sistemlerde bireyin grup mensubiyeti nesepsel bakımdan tekyanlı sistemlerdeki kadar sınırlı değildir. İnsanlar, nesepleri temelinde çeşitli grupların üyeleri olarak seçilir ve diledikleri takdirde grup mensubiyetlerini çok daha kolay değiştirebilir. Babalarının grubunun mensubu iseler ve diyelim ki bu topluluğun toprağı verimsizleşmeye başlarsa, ahalisi ile ikiyanlı bağlantı iddiasında bulunabildikleri daha az kalabalık bölgelere taşınabilir ve bu sayede etkin biçimde soy grubu mensubiyetini değiştirebilirler. Dolayısıyla ikiyanlı sistemde kişi başka gruplara potansiyel mensubiyetini tehlikeye atmaksızın en avantajlı şartları sunan grup ile tanımlanabilir. Bu esneklik, çatışma durumlarında ve kıtlık zamanlarında özellikle avantajlıdır. Belirli bir grup kaynaklarını tüketir veya bir tür felaketin zorlukları ile yüzleşmek zorunda kalırsa üyeleri pek çok farklı gruptan yardım arayışına girebilir. Bu durum birçok antropoloğu ikiyanlı sistemlerin kıtlık durumları ile baş etme konusunda tekyanlı sitemlere kıyasla daha donanımlı olduğu ve

toprak üzerindeki baskı arttığında daha geniş grup mensubiyeti seçeneğinin zaruri demografik düzenlemeleri olası kılması sebebiyle tekyanlı sistemlerin ikiyanlı mahiyette izi sürülen soya dönüşme eğilimi sergiledikleri düşüncesine sevk etmiştir. Böylesi bir hipotez, söz gelimi ikiyanlı sistemlerin yüksek nüfus yoğunluğu ve toprak kaynaklarında yoğun baskı durumlarında işlevsel bakımdan daha avantajlı sayılabileceğini öne süren Goodenough (1955) tarafından geliştirilmiştir (ayrıca bkz. Brown ve Brookfield 1959-60: 75).

Lakin antropologların tümü bu görüşü paylaşmaz. Meggitt, 'homojen bir tarım toplumu mensupları tutarlı bir usulle babayanlı ve diğer akrabaları arasında bir ayrıma gidiyor ise sosyal grupların babayanlı soy ve babayerlilik esasında yapılanma düzeyinin zirai kaynaklardaki baskıya göre değiştiğini' (Meggitt 1965: 266, 280; ayrıca bkz. Reay 1971) ileri sürer. Toprak kıt olduğunda babayanlıların kendi gruplarını ikiyanlılara kapattıklarını iddia eder: Kız kardeşlerin oğullarına toprak tahsisi nadir görülür hâle gelir, bireylerin yerel gruplar arasındaki hareketliliği sınırlanır ve yerel grupların kompozisyonu babayanlı soy tarafından belirlenme eğilimi gösterir. Allen, Yeni Hebrides'deki Nduinduiler arasında yaptığı araştırma temelinde (1971) kıtlık düzeyini ölçümleme çabası ile Meggitt ve Goodenough'un hipotezlerini uzlaştırır. Bir yerel grubun birbirleriyle babayanlı bağlar kanalıyla ilişkilenen erkeklerden mürekkep olma eğiliminin belirli bir nüfus yoğunluğuna ulaşıldığı ve toprak darlığı baş gösterdiği vakit ortadan kalkmaya başladığını iddia eder. Bu düzeyin ötesinde grupların kaynakların düzensiz değişimine ve kimilerinde ortaya çıkan nüfus artışına adaptasyonları savaş vasıtası ile hâl yoluna koyulamaz ve geriye kalan tek alternatif, mevcut tüm akrabalık ve hısımlık bağlarının araçsallaştırılması temelinde grupların ortak-yerleşen anataraflılar şeklinde kristalize olmasına yol açan düzenleme mekanizmalarını işletmektir.

İkiyanlı soy gruplarının görüldüğü tüm toplumlarda ebeveynbağlantılılık, bir dizi insanın aynı anda sahip bulunduğu

konum için gerekli ama yeter şart olmadığından, Scheffler böylesi dizilerin 'ikiyanlı soy grupları' (1964, 1965) şeklinde tarif edilebilecekleri yönlü orijinal fikrini gözden geçirmiş ve sonradan böyle bir tariflemeyi destekleyen ikna edici nedenler bulunmadığını iddia etmiştir (1985: 9-11, 18). Nihayetinde tekyanlı ve ikiyanlı soy grupları arasındaki farklılık, grup mensubiyetinin sürekliliğinden ibarettir. Bir gruba üyelik statüsü atfetme babında ikiyanlı soy, grup mensubiyetinde değişime olanak tanırken tekyanlı soy sistemlerinde grup mensubiyeti yalnızca yasal bir kurgu yani yeni bir nesep tedarik edilmesi ile değişebilir. İkiyanlı soyu bir grup şekillenim prensibi olarak dikkate almamak şu hâlde nihayetinde 'soy akrabalıktan önde gelir' mülahazası ile ve nesepsel ilişki temelinde atfedilen bir statünün doğadan kaynaklandığı ve bu yüzden yasal bir kurgu olmaksızın değişemeyeceği için hayat boyu sürdüğü şeklindeki Batılı bir etnosentrik varsayımdan gelmektedir.

Çifte Soy

Yukarıda üç soy kuralının var olduğundan bahsettim: Babayanlı soy kuralı, anayanlı soy kuralı ve ikiyanlı soy kuralı. Bir topluluk, soy izi sürmenin tüm durumlara ve kişilere uygulanabilen yalnızca tek bir yolunu kabul etmek zorunda değildir. Aynı gruptan farklı insanlar zaman zaman ayrıksı bir biçimde veya aynı insanlar farklı amaçlar gözeterek bambaşka yollarla soylarının izini sürebilirler.

Topluluk içerisinde farklı insanların soylarının izini farklı yollarla sürmesine dönük yaygın başvurulan bir örnek, kız çocukların babalarından ve oğlan çocukların annelerinden soylarının izini sürdüğü Yeni Gine'deki Mundugumorlardır (Mead 1939: 176-9). Burada mevzuya dâhil görünen nokta, kutsal flütleri de içerecek şekilde Mundugumorların büyük önem atfettikleri taşınabilir mülkiyetin babadan kızına ve anneden oğula geçirilmesidir. Yerliler bu miras çizgilerine 'halat' ismini verir ama 'halatların' ne ölçüde soy kategorileri olarak görülebilecek-

leri tartışmalıdır zira biçimlenmelerine muhtemelen dâhil olan her ne varsa soydan ziyade ebeveynbağlantılılıktır. Brezilya'daki Apinayélerde (Maybury-Lewis 1960) soy hatları cinsiyete özgüdür: Kadınlar anayanlı ve erkekler babayanlı mahiyette soyun izini sürerler yani kadınlar sadece kadınlardan oluşan anayanlı grupların ve erkekler sadece erkekleri içeren babayanlı grupların mensubudurlar. Bu dişil ve eril grupları var eden gayelerin epeyce belirlenmiş olduğu bir ortam için mükemmelen tatbik edilebilir bir düzenlemedir.

Apinayélerde anayanlı ve babayanlı soy farklı bireylere uygulanırken başka topluluklarda anayanlı ve babayanlı soyun izi bir kişi tarafından aynı anda sürülebilir. Böylesi topluluklarda hem anayanlı hem babayanlı soy grupları mevcuttur ve tüm kişiler eş zamanlı olarak her ikisine de mensuptur: Babalarının babayanlı ve annelerinin anayanlı gruplarına üyedirler. Bu durumun âdet olduğu en bilinen topluluk Doğu Nijerya'daki Yakölerdir (Forde 1950). Yaköler yaklaşık ortalama 4000 yerleşik barındıran alışılmadık biçimde büyük köylerde yaşardı. Arazi babayanlı sülalelerin (*yepun*) mülkiyetindeydi ve babayanlı mahiyette ilişkilenmiş erkekler genellikle köyün belirli bir mıntıkasında birlikte otururdu. Sığırlar, para, alet edevat, silahlar ve gündelik kullanıma haiz tüm nesneler, müteveffanın aynı zamanda topluca birbirlerinin borçlarından da sorumlu bulunan anayanlı grubunun (*yajima*) mensupları tarafından miras alınırdı. Ölünün tüm taşınabilir mülkiyetini miras aldıklarından anayanlı akrabalar ayrıca tüm cenaze ritüellerini icra ederlerdi. Bununla birlikte tipik olarak çeşitli kült birliklerine mensubiyet gibi muhtelif sosyal konumlarda dişil çizgide miras alınırdı. Her köyün kendine mahsus verimlilik ruhlarının rahipleri de, anayanlı grupların üyeleriydi. Bir rahip anayanlı sülalesinin verimlilik ruhunu onurlandırmak için ne zaman bir ritüel icra etse köyün farklı mıntıkalarına serpilmiş yaşayan anayanlı sülale mensupları ritüel performansı için bir araya toplanırdı. Hasat zamanı köyün tüm rahipleri köyün refahının izinde bir ritüel icra eder ve kişiler rahibin anayanlı sü-

lalesinin mensupları olmaları hasebiyle bu ritüele iştirak ederdi. Bu yolla, anayanlı soy bağları kişileri farklı mıntıkalara bölen babayanlı soy bağlarını enine keser ve köydeki farklı mıntıkaların mensuplarını birbirine bağlardı.

Yakö topluluğu genellikle çifte soya veya değişik isimlendirmeleri ile çifte-tekyanlı soy, ikiliyanlı soy veya çifteyanlı soya sahip kabul edilir. Mundugumor soy hesaplama usulü sıklıkla çapraz veya sıralı soy şeklinde tarif edilir ve Apinayéler paralel soy pratiği ile nitelendirilir. Çifte soy, çapraz soy ve paralel soyu, anayanlı, babayanlı ve ikiyanlı soy kurallarının yanında özel soy izi sürme biçimleri olarak ayrıştırmak (örneğin bkz. Barnard ve Good 1984: 70), belirli bir soy izi sürme biçimi ile sosyal sistemi soy vasıtası ile sınıflamanın birbirine karıştırılmasından doğar. Bir toplum rahatlıkla, aynı anda anayanlı ve babayanlı soy kurallarına sahip olma ve onlar üzerinden soy kategorileri şekillendirme anlamında çifte soya sahiplikle sınıflandırılabilir. Fakat çifte soy veya bu anlamda çapraz ya da paralel soylar, özel soy izi sürme biçimleri değillerdir: Bunlar yalnızca belirli soy kategorileri ve gruplarının oluşumunda babayanlı ve anayanlı soy kurallarının eş zamanlı kabul gördüğü anlamına gelir.

Bir toplumda sadece babayanlı ve anayanlı soy kuralları eş zamanlı kabul görmekle kalmayabilir ve ayrıca tekyanlı ve ikiyanlı soy kuralları da aynı anda var olabilir. Şimdiye kadar soyun izini ikiyanlı mahiyette süren ama aynı zamanda babayanlı soy kuralını ikincil bir farklılaşma prensibi olarak kabul eden topluluklardan bahsettim ve ayrıca tersinin geleneksel olarak babayanlı soy izleme temelinde örgütlenmekteymiş gibi sunulan pek çok topluluk için de olasılıkla doğru olabileceğini zaten belirttim. Elbette belirli bir topluluktaki baskın soy izi sürme usulü ile bunun belirli bireyler arasındaki nesepsel bağlar vasıtasıyla sosyal ilişkileri düzenleme biçimi arasında bir farklılık mevcuttur. Yine de oldukça sıklıkla bütün nesepsel bağlantılar sistemi, ilgili topluluğun soy sistemi üzerinden karakterize edilir. Bu yüzden Tallensi veya Nuerleri babayanlı veya Trobriand Adalıları ana-

yanlı topluluklar olarak anarız. Yalnızca verili bir topluluğun soy sistemi tüm toplumu sınıflandıracak şekilde yüceltilmez ayrıca belirli bir soy izi sürme biçimi veya belirli bir soy kategorisi tipi, tüm soy sisteminin üzerine oturur ve onu sınıflandırmak için kullanılır. Babayanlı soy, ayırdında oldukları soy izi sürme biçimlerinden yalnızca birisine karşılık gelmesine rağmen Tallensilerden babayanlı bir topluluk olarak söz ederiz. Babayanlılık onlar için sosyal bakımdan belki de en ayrıcalıklı soydur ama yine de tek olmadığı akılda tutulmalıdır. Akıldan çıkarılmaması gereken bir diğer nokta da kabul gören nesepsel bağlantılarını soy vasıtası ile düzenleyen her bir topluluğun bu düzenleme için ayrıca akrabalığı devreye sokmakta olduğu gerçeğidir. Kimi zaman yalnızca akrabalık sistemindeki belirli kişiler arasında vuku bulan ikili ilişkiler pratik bir öneme haiz iken bazen daha geniş akraba kategorileri çeşitli sosyal amaçlar için ayırt edilir. Kültürel bakımdan ortak bir ataya sahiplikle şekillenen sosyal kategori veya gruplara onay veren bir topluluk, ortak akrabaya sahiplikle biçimlenen kategorileri de kabul edebilir. Farklı bir ifade ile bu, içerisinde sülaleler bulunan toplumların ayrıca akrabalık karmalarına sahip olduğu ve toplulukları babayanlı, anayanlı veya ikiyanlı şeklinde sınıflamanın, Leach'in uzun zaman önce işaret ettiği gibi (1961a: 4), mevcut gerçekliği aydınlattığı kadar bir yandan da gizleyebildiği anlamına gelir.

6. Evlilik ve İttifak

Üreme, apaçık bir biçimde insanların bir tür olarak hayatta kalımı için elzem biyolojik bir süreçtir. Fakat akrabalık, insanlar arasındaki fizyolojik çiftleşme, doğurma ve evlat dünyaya getirme eylemlerinden oluşan hakiki biyolojik ilişkilerin kabulü üzerinde yükselen sosyal bağlar sistemi değildir. Akrabalık esasen Batı dâhil her yerde kültürel mahiyette tanımlanır (Barnes 1961: 298). Bu sadece 'gerçek' biyolojik bağlantıların genellikle bilinmemesinden değil, daha önemlisi, verili bir nüfusun üyeleri arasındaki varsayılı biyolojik ilişkilerin rastgele bir çiftleşmenin sonucu olmamasından, yani tüm çiftleşme türlerinin müsaade görmemesi, eşit biçimde tercih edilmemesi ve aynı muhtemellikte vuku bulmamasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla üreme esaslı eylemlerden çıktığı düşünülen varsayılı nesepsel ilişkiler aslında kültürel inşalardır. Bunlar, kültürel bakımdan doğal ilişkiler şeklinde kavramsallaştırılan sosyal mahiyette yapılandırılmış bir ilişkiler setidir (Harris 1990: 29).

Çiftleşmeyi düzenleyen en önemli sosyal kaide, ensesti yani belirli insan kategorileri arasındaki cinsel birleşmeyi yasaklayan kurallardır. Ensest Batıda, ebeveynler ve çocuklar ile kardeşlerin kendi arasındaki cinsel ilişki şeklinde oldukça dar tanımlanır.

Tam tersine Evans-Pritchard'ın 'ensest' şeklinde tercüme ettiği Nuer *rual* kavramı, aynı klanın mensupları, altı kuşak içerisinde kalan ikiyanlılar ve bir adam ile onun sülalesinden başka adamlar ile evlenmiş kadınlar arasındaki cinsel ilişkilere yasak getirirdi (Evans-Pritchard 1951: 30-1, 37).

Ensest kuralları farklı topluluklarda geniş veya dar ölçekli tanımlanabiliyor olsa da ortak bir sonuca yol açarlar. Bir kişi evlenmeksizin cinsel ilişki yaşayabilse de seks olmaksızın evlilik yaşayamaz veya en azından bu, beklenilmeyen bir durumdur. Buradan hareketle cinsel ilişki kurması yasaklanmış iki kişinin evlenmesinin de kendiliğinden yasaklanmış olduğu sonucu çıkar.

Ancak ensest hiçbir şekilde kimin kiminle evlenebileceğini düzenleyen tek kural değildir ve yalnızca bu sebeple bile cinsel ilişkileri idare eden kurallar evliliğe şekil şemal veren kurallardan ayrılmalıdır. Sıklıkla bu iki kural seti uyumsuzdur: Kimi topluluklarda cinsel ilişkilerine müsaade edilen veya en azından tolerans gösterilen kesin akrabalık kategorileri arasında evlilik yasaklanmıştır.

Evliliği düzenleyen en mühim kurallardan birisi, genellikle akrabalık, soy veya yerleşiklik temelinde tanımlanan belirli bir grup veya kategori içerisinden evliliğe yasak getiren egzogami kuralıdır. Olumsuzdan ziyade olumlu bir manada ortaya konulduğunda bu, kişileri izdivaci eşlerini kendilerininkinden farklı kimi başka grup veya kategorilerden seçmeye mecbur bırakan bir kuraldır. Egzogaminin öbür yüzünde kişinin içinden evlenmesi gereken grup veya kategoriyi şart koşan endogami kuralı bulunur.

Lévi-Strauss, cinsel ilişkileri düzenleyen kurallar ile evliliği düzenleyenler arasındaki asli ayrımı bir yana bırakarak (Leach 1970: 103-4, 1982: 186), ensest tabularının özünün, belirli kişilerin evliliğine yasak koymasında değil erkekleri, yasaklanmamış başka bir kategoriden eş arayışına zorlamasında yattığını düşü-

nür. Ensest tabusu dayatmasına getirdiği açıklama ile egzogami üzerine gözlemlerinde yaklaşık bir altmış sene önce toplumun bütünlüğü için evlilik ittifaklarının öneminin altını çizen tartışmaları önceleyen Tylor'ı takip etmektedir. Tylor, ilk insan topluluklarında yalıtılmış bir ailenin hayatta kalamayacağını çünkü bunlarda kolektif büyük hayvan avlarını organize edecek ve kendisini düşman grupların saldırılarına karşı koruyacak zaruri insan gücünün eksik kalacağını iddia ediyordu. Ekonomik hayatta kalım için başka aileler ile iş birliği ihtiyacı vardı ve diğer aileler ile dostane ilişkiler aynı zamanda güvenliğin tek garantisiydi. Bu dostane ilişkiler, egzogamik evlilikler yani bir ailenin kadınları ile bir diğerinin erkeklerinin evlenmesi vasıtasıyla kurulmaktaydı. Tylor'ın kendi ifadesiyle: 'Vahşi kabileler, dünya tarihinde düşünüp tasarlamaksızın tekrar ve tekrar, dışarıdan evlenmek ile yok olmak arasında basit pratik bir seçime açıkça başvurmuş olmalılar'. Onun belirttiği hâliyle egzogami

> kültürlenmemiş nüfusları ... daha gelişkin askerî ve politik bir organizasyona ulaşana kadar ... bir arada barış içerisinde yaşayabilen kavimlere ... eklemler ... Egzogami, tüm topluluğu akrabalık ve hısımlık bağları ile ve özellikle bir klanın kız kardeşleri ve bir başkasının karıları konumundaki kadınların barış sağlayıcılığı ile birbirine bağlayarak kan davalarını engelleme ve olur da ortaya çıkarlarsa sulhe bağlama eğilimindedir; öyle ki endogamik şartlar altında bölünmeye yol açacak kritik anlarda kabileyi bir arada tutar (Tylor 1889: 268).

Aynı şekilde Lévi-Strauss da ensest yasağının kız kardeş, kız veya anne ile evliliği yasaklayan bir kuraldan ziyade her şeyden önce kız kardeş veya kızın evlilikle diğerlerine verilmesini zaruri hâle getiren bir kaide olduğunu iddia eder ve aktörlerin kendi fikirlerinin, bu yorumu dolaysız bir mahiyette onayladığına işaret eder. Kendisini desteklemek için Margaret Mead'in Arapeshler arasında yaptığı araştırmaya gönderme yapar. Mead, bir erkek hiç kız kardeşi ile yatar mı diye kendilerine sorduğunda informantları bu sorusunu tamamen saçma bulmuşlardı:

> Kesinlikle hayır cevabını verirler: 'Hayır kız kardeşlerimizle yatmayız. Kız kardeşlerimizi başka erkeklere veririz ve onlar da bize kendi kız kardeşlerini verirler'. Etnograf, imkânsız bir durum gerçekleşse ve böylesi bir durum nihayetinde vuku bulsa ne düşünür veya söylerlerdi sorusu ile meselede ısrar etti. İnformantlar kendilerini bu vaziyet içerisine yerleştirmekte zorluk yaşadılar çünkü bu güçbela tasavvur edilebilir bir durumdu: 'Ne! Kız kardeşinle mi evlenmek istiyorsun! Her neyse senin derdin ne? Bir kayınbirader istemiyor musun? Başka bir adamın kız kardeşi ile evlenirsen ve diğer bir adam da senin kız kardeşin ile evlenirse en azından iki kayınbiradere sahip olacakken kendi kız kardeşinle evlenmen durumunda bir kayınbiraderin dahi olmayacağının farkında değil misin? Kiminle avlanacaksın, kiminle bahçe yapacaksın, kimi ziyaret edeceksin?' (Lévi-Strauss 1969: 485).

Bu anekdot, Lévi-Strauss'un, ensest yasaklarının ikincil ve türemiş yasaklar olduğu yönlü temel tezini başarıyla göstermektedir. Bunlar, belirli bir kategoriden kişilerin evlilik eşi olmasını yasaklamaktan ziyade başka bir kategorinin evlilik eşi sağlayıcılığına dönük talimatlardır.

Lévi-Strauss egzogami kuralının pozitif yanına vurgu yapsa da bu kural esasen yalnızca evlilik eşinin içerisinden seçilemeyeceği grup veya kategoriyi tanımlar. İçerisinden eşin seçilmesi gereken grup veya kategoriyi tayin etmez ve bu anlamda negatif bir evlilik kuralı olarak sınıflandırılabilir. Kimi topluluklar, yalnızca negatif kuralları değil eşin içerisinden uygun biçimde seçilmesi gereken grup veya kategoriyi tanımlayarak pozitif evlilik kurallarını da işletir. Lévi-Strauss, pozitif evlilik kurallarından mürekkep toplulukların 'yalın' ve yalnızca negatif evlilik kurallarının görüldüğü toplulukların 'karmaşık' akrabalık yapılarına sahip olduğu değerlendirmesini yapar.

Evlilik Ödemeleri

Nasıl tanımlandığı veya kavramlaştırıldığından öte evlilik, ona adım atan kişinin statüsünde mühim bir değişim ve tümüyle yeni bir sosyal ilişkiler alanının yaratılması manasına gelir. Bun-

lar yalnızca eşlerin kendi arasındaki veya birinin diğerinin akrabaları ile kurdukları ilişkiler değil sahip olunan tüm akrabalık veya soy grupları arasındaki ilişkilerdir. Bu manada evlilik, Radcliffe-Brown'ın ifadesiyle, 'esasen sosyal yapının yeniden düzenlenmesidir' (1950: 43). Öyle görünüyor ki yalnızca kimi avcı-toplayıcı topluluklar, yeni bir evliliği teyit eden özel merasim ve ritüeller tanzim etmemiş ve bunu basitçe bir adam ve kadının birlikte yaşamaya başlaması ile ortaya çıkan bir durum olarak görmüş (Hoebel 1954: 83, Thomas 1959: 159) veya kişinin bekârlıktan evliliğe geçişini kademe kademe gerçekleşen bir statü değişim süreci gibi (Collier ve Rosaldo 1981: 285-6) ele almışlardır. Çoğu toplulukta ise evliliğin icap ettirdiği statü ve ilişki değişimleri, bir merasim veya ritüel ('düğün') ile işaretlenir ve genellikle belirli evlilik ödemeleri ile tasdik ve teyit edilir veya en azından kimi ödemeler bu seremonilere eşlik eder.

Çeşitli evlilik ödemesi türleri ve bunların sosyal anlam ve işlevleri, antropologlar tarafından uzun uzun tartışılmıştır (Goody ve Tambiah 1973, Goody 1976, Sharma 1980, Comaroff 1980). En yaygın iki evlilik ödeme biçimi başlık parası ve çeyizdir; ilki kıymetlerin damadın grubundan karısının grubuna ve ikincisi gelinin babası ya da grubundan evli çifte veya gelinin kendisine aktarılmasını içerir. Goody (1973a, 1976) çeyizi bir tür ölüm-öncesi miras olarak görür ve karşılaştırmalı evlilik ödemeleri çalışmasında gelinin genellikle erkek ve kadın mülkiyeti arasında ayrım yapılan bariz ekonomik ayrışımlı toplumlarda çeyize malik olduğunu ileri sürer.

Eski yazarlar, evliliğin başlık parası aktarımı ile yasallaştığı yerlerde kocanın karısını satın aldığına, ki bu hâlâ yaygın popüler bir inançtır, hükmederdi. Başlık parasının salt ekonomik boyutu, özellikle günümüzde bunun sıklıkla nakit ödendiği göz önüne alınırsa, tamamıyla bertaraf edilemese bile antropologlar, kadının kendisinin satın alınan bir meta şeklinde değerlendirilemeyeceğinde ısrarcıdırlar ve evlilikle kadın üzerindeki belirli hakların doğum grubundan kocanın grubuna aktarıldığına ve

başlık parasının bu hakların bir telafisi gibi görülebileceğine işaret ederler. Koca ve grubu, öncelikle, kadının o zamana kadar doğum grubunun kontrolünde bulunan iş gücü haklarını alır. Kadının iş gücü haklarının aktarımı, özellikle evlilikle doğum evinden ayrıldığı ve kocası ve kocasının akrabaları ile yaşamaya başladığı durumlarda çarpıcı bir biçimde açığa vurulur. Bu yönü ile başlık parası mantıken, kadının boşanma hâlinde doğum grubuna dönmesi ile çoğu kez kocaya iade edilir. Kocanın eline geçen bir diğer önemli hak kadının üreme kabiliyetidir ve başlık parası, kocası ve kocasının grubunun üzerine aldığı üreme hakkı için doğurduğu çocuklara mahsuben kadının grubuna ödenen bir telafi olarak görülebilir. Bu yanı ile paralel mahiyette kadının kısırlığı pek çok toplulukta başlık parasının iade edilmesine sebebiyet verir veya kadının grubu, kocaya çocuk verebilen başka bir kadınla ilkini değiştirme sorumluluğu taşır. Başlık parasının kadının zürriyeti üzerindeki hakların elde edilmesi için sarf edilen bir ödeme olduğu yönündeki açıklama, başka bazı vakalar tarafından da desteklenmektedir. Sumatra ve Doğu Endonezya'daki kimi topluluklar iki tür evlilik ayırt eder. Başlık parasının tümü aktarılmış ise çocuklar babalarının grubuna mensup olurken tamamı ödenmemişse annelerine ve annelerinin akrabalarına aittirler.

Bir erkek için meşru evlat sahipliğinin önemli olduğu pek çok babayanlı toplumda, bir erkeğin peyda ettiği çocukların başka bir erkeğin meşru zürriyeti sayılmasını sağlayan çeşitli mekanizmalar bulunur. Bunların tamamı başlık parası ödenen kadının dünyaya getirdiği çocukların, yalnızca ödemenin adına yapıldığı adamın meşru evlatları sayılması ilkesinden hareket eder. Bu ilkenin özel bir neticesi, başlık parası aktarımı kanalıyla kurulan evliliğin kocanın ölümü durumunda son bulmamasıdır. Ölen kocanın malını mülkünü miras alan ve onun konumuna yerleşen erkek kardeş, dul kadınla levirat (Latince *levir* -kocanın erkek kardeşi- kelimesinden gelme) isimli bir bağlantı içerisinde yaşar. Lakin duldan peyda ettiği çocuklar, kendisinin değil başlık

parasının onun adı ile aktarıldığı ölmüş erkek kardeşinin sayılır. Çoğunlukla dul kadın kocasının erkek kardeşi ile ilişkiye girmesi için zorlanmaz. Fakat başka bir adamla yaşaması ve ondan çocuklar yapması hâlinde bile doğan çocuklar müteveffa kocasının meşru evlatları sayılır.

Başlık parasının kocanın, kendisi için dünyaya getirdiği çocuklara karşılık karısının akrabalarına ödediği bir telafi şeklinde açıklanışı, yalnızca babayanlı mahiyette örgütlenmiş toplumlar için geçerlidir. Başlık parası, çocukların kocanın değil karının grubu ile ilişkilendiği anayanlı topluluklarda bu işlevi yerine getiremez. Aynı biçimde, iş gören bir üyelerinin kaybına karşılık kadının grubuna dönük bir telafi işlevini, yalnızca gelinin evliliğin ardından doğum grubunu terk ettiği ve kocasının grubuna yerleştiği topluluklarda görür. Kadının evliliği ile birlikte kendi grubu ile yaşamaya devam ettiği anayanlı topluluklarda başlık parasının bu işlevi yerine getiremediği de aşikârdır. Bu sebeple anayanlı topluluklarda başlık parası ödense bile miktarın genellikle ufak tutulması şaşırtıcı değildir. Ne kadar ufak olursa olsun başlık parası aktarımı, şu ana kadar belirtilen kimi işlevleri açıkça yerine getiremese de, pek çok anayanlı toplulukta evliliği yasallaştırmak için yine de kullanılmaktadır.

Başlık parasının anlamını ortaya koyabilmek için evliliğin salt bir erkek ve kadın arasındaki duygusal bağa değil, iki aile veya akraba grubunu rabıtalandıran bir ilişkiye karşılık geldiğini bilmeliyiz. Basit topluluklarda kıymet değiş tokuşu, ayrı sosyal grupların mensupları arasında dostane ilişkiler kurulması ve devam ettirilmesi için kullanılır. Bu değiş tokuşa, karşılıklılık fikrindeki değiş tokuş edilenin eş değerliliğine benzer bir ısrar kılavuzluk etmez; asli kural her ne alındıysa buna karşılık bir iadenin yapılması zaruretidir.

Açıkçası bir grup diğerine evlilikle kadın verirse kadını alan grup veren gruba borçlanacaktır ve çoğu kez bu borç başlık parası ödemesi ile denkleştirilir. Başlık parası gelinin grubunun

erkeklerine eş alma imkânı sağlar. Örneğin Transvaal Lovedularında evlilik, erkeğin babayanlı sülalesinin karısının babayanlı sülalesine bir sığır sürüsü aktarması yoluyla sözleşmeye bağlanmaktaydı. Kadın için alınan sığır sürüsü sonradan erkek kardeşi tarafından, kız kardeşinin evlilik yaptığından farklı bir sülaleden eş almak için kullanılırdı. Kız kardeşe karşılık alınan sığırın başlık parası için kullanılması ile bu adam artık onun sığırla-bağlantılanmış erkek kardeşi olurdu. Sığırla-bağlantılandığı kız kardeşine karşılık alınan sığır sürüsünün 'onun evini inşa ettiği' söylenirdi ve bu ev, sonraki kuşakta 'peşinde koşulan sığır için bir geçit' olurdu. Bu eğretileme, her sülalenin her bir kuşakta aynı sülale ile kadınlarını baş göz etmesi ve erkeklerinin de her kuşakta aynı sülaleden kadın alması ilkesini ifade etmekteydi. Dolayısıyla kadınlar evlilikle aynı iki sülale arasında benzeş yönde yer değiştirmekte ve başlık parası ters istikamette bir sülaleden diğerine geçmekteydi. Bu her erkeğin, babasının önceden evlendiği sülaleden evlenmesi ve kadının, Loveduların ifadesi ile evlilikle babasının kız kardeşine gitmesi, yani babasının kız kardeşinin evlenmiş olduğu sülaleden evlenmesi anlamına geliyordu.

Lovedu evlilik sistemi, gruplararası kadın değiş tokuş sistemi olarak görülebilir. Fakat bu sistemde, evlilikle kadın veren grup bu kadının gittiği gruptan başka bir kadın edinmek yerine başlık parası almakta ve aldığı parayı diğer bir gruba geçirerek başlangıçta kaybettiği kız veya kız kardeş ile yer değiştiren bir kadın edinmektedir. Böylelikle başlık parası kadınlar için ve kadınlar başlık parası için değiş tokuş edilmektedir. Bu evlilik sisteminde başlık parası, değiş tokuş ve gruplararası ittifaklar yaratımı sisteminin ek bir unsuru hâline gelir.

Kadınlar ve sığırların gruplararasında değiş tokuş edildiği bu sistem neticesinde çapraz-kuzenler yani zıt cinsiyetten kardeşlerin çocukları arasında gerçekleştirilen evlilikler ortaya çıkar: Erkek, annesinin erkek kardeşinin kızı ile ve kadın, babasının kız kardeşinin oğluyla evlenir. Lovedularda geçerli temel kural, erkeğin, annesinin herhangi bir erkek kardeşinin kızı ile değil,

yalnızca annesinin evlilik sığırını kendisine karı almak için kullanan erkek kardeşin kızı yani sığırla-bağlantılandığı çapraz-kuzeni ile evlenmesiydi. Lovedular sığırla-bağlantılanan erkek ve kız kardeş çocuklarının 'birbirleri için doğduğunu' (Krige ve Krige 1943: 142-5) söylerlerdi.

Krige'ler çapraz-kuzen evliliğini kendi Lovedu evlilik sistemi analizleri için bir başlangış noktası olarak almamış ama bunu babayanlı sülaleler arasında kadın ve başlık parası değiş tokuşunun bir sonucu olarak görmüşlerdir. Onlara göre 'değiş tokuş, çapraz-kuzen evliliğinin içerisinde sımsıkı sarıldığı karmaşık bir ağdır' (1943: 144). Onların analizi bu hâliyle evliliği, münhasır gruplar arasındaki eş değiş tokuşu ve sonradan Lévi-Strauss (1963, 1969), Dumont (1953, 1957, 1968), Leach (1951, 1957, 1961a) ve Needham (1958, 1960a) gibi isimlerle yakından ilişkilendirilecek 'ittifak teorisi'ne paralel bir biçimde sosyal dayanışma kaynağı olarak görüyordu.

Evlilik İttifakı

Evlilik ittifakı, umumiyetle soy temelli 'büyük veya küçük gruplar arasındaki karşılıklı evlilik tekrarına gönderme yapar' (Dumont 1968: 19). Kavram, esasen Lévi-Strauss tarafından (1969) özellikle çapraz-kuzen evliliğinin çeşitli biçimlerini pratik eden toplulukları ele almak için geliştirilmiştir. Ona göre, böylesi evlilik biçimleri yalnızca, kadın değiş tokuşu sistemlerinin gruplararasında ebedî evlilik ittifakları yaratan özel veçheleridir.

Şu ana kadar belirtildiği üzere, Lévi-Strauss ensest yasağını aile içi evliliğe mani olma vasıtası ile topluluğu oluşturan evrensel bir kural gibi görür. Bunu, erkeklerin kız kardeşleri ve kızlarını evlilikle başka ailelerin erkeklerine vermesi ve onlardan da kendi müstakbel eşlerinin arayışına düşmesi sureti ile gerçekleştirir. Kadın değiş tokuşu, bu sayede bir arada karşılıklı ilişkilenen aileler grubu kurar ve bunlar arasında bir dayanışma yaratır; aileleri birbirlerine muhtemel bir karşılıklı bağımlılık içerisine yalnızca erkeklerin kendi ailelerinden farklı bir aileden eş bul-

makla mükellef kılınması sokabilirdi. Bundan dolayı egzogami kuralının işlevi, aileler arasında değiş tokuş inşa etmek ve onları daha geniş bir sosyal sisteme entegre etmektir. Lovedular gibi kimi topluluklarda değiş tokuş birimleri arasındaki karşılıklı bağımlılık kadınların başlık parası için değiş tokuş edilmesi ile sağlanırken diğerlerinde kadınlar dolaylı veya dolaysız birbirleri ile değiş tokuş edilir. Mauss'u (1954) takiple Lévi-Strauss, gruplararasındaki hediye değiş tokuşunu, onların daha geniş toplumsal bir bütün içerisinde birbirlerine karşılıklı bağımlılıklarının sembolik bir ifadesi şeklinde değerlendirir. Elbette apaçık ortada duran soru, ailelerin ve akraba gruplarının neden herhangi başka bir şeyi değil de kadınları değiş tokuş etmelerinin gerekli olmasıdır. Lévi-Strauss'un buna cevabı kadın değiş tokuşunun kıymet değiş tokuşunun basit bir alternatifi değil asli değiş tokuş biçimi olduğu yönündedir çünkü mesele kadınların değiş tokuşu olduğunda alıp verilen nesnenin kendisi aynı zamanda sembolize ettiği bağlantıyı oluşturmakta ve dayanışma bağlantısının kendisi ile onun kanalıyla ifade edilen sembolik hediye değiş tokuşu vasıtaları arasında nihayetinde bir ayrım bulunmamaktadır. Ona göre kadın değiş tokuşu, içerisinde sembolün kendisi (değiş tokuş edilen metalar) ve sembolize ettiği gruplararası dayanışma bağlantısı arasında bir ayrım barındıran ürün değiş tokuşundan önce gelmesi gereken en temel değiş tokuş biçimidir (Leach 1970: 104-5).

Lévi-Strauss, evlilikle kadın değiş tokuşunu ikiye ayırır. İlki iki egzogamik grup arasındaki dolaysız kadın değiş tokuşudur. Örneğin Nijerya'daki Tivlerde bir erkeğin kendi kız kardeşinin kocasının kız kardeşi ile evlenmesi alışılagelmiş bir durumdu. Kadının evlilikle birlikte kocasının kız kardeşinin ismini alması, iki ailenin çocuklarının karşılıklı evliliklerini değiş tokuş şeklinde değerlendirdiklerini açıkça göstermekteydi. Aile için evlilikle kaybedilen kızın yerini gelinin aldığını bu âdet açıklıkla ortaya koymaktadır. Kadın değiş tokuşu, Tivlerde az veya çok tesadüfi bir nitelikte yalnızca ailelerin karşılıklı uzlaşması ile gerçekleşti-

rilirken pek çok başka toplulukta, iki egzogamik grubu müşterek karşılıklı evlilikler kanalıyla birbirine bağlayan düzenli bir pratikti.

Kadın değiş tokuşunun iki aile arasında istikrarlı bir biçimde kuşaklar boyu icra edilmesi, bir kişinin karısının, aynı zamanda kuzeni olması sonucunu ortaya çıkartacak ve daha da ötesi bu kuzen, yalnızca ya anataraflı çapraz-kuzen (MBD) ya da babataraflı çapraz-kuzen (FZD) olabileceğinden kuzen evliliğinin mutlaka simetrik olması neticesini verecektir.

Bu tip değiş tokuşun anlamlı yanı her ailenin bir diğerine eş zamanlı kadın vermesi ve verdiğinden kadın almasıdır. İki aile arasında özellikle kadın vericilik veya kadın alıcılık şeklinde işlevsel bir uzmanlaşma yoktur. Her ikisi de işlevsel eş değerlikte ve uzmanlaşmamış olduğundan sonuçta bu tip bir evlilik, değiş tokuş yapan birimler arasında mekanik bir dayanışma üretir: Her ikisi de birbirlerine karşı kadın-verici ve kadın-alıcıdır.

Lévi-Strauss, iki grup arasındaki dolaysız kadın değiş tokuşuna dayanan evlilik sistemini, değiş tokuş yalnızca iki grup ile kısıtlı tutulduğundan ve bir grup verdiği kadına karşılık sadece aynı gruptan başka bir kadın aldığından, kısıtlı değiş tokuş şeklinde sınıflandırmıştır.

Kural olarak egzogaminin sınırları, aileden çok daha geniş, klan veya sülale ölçeğindeki grupları içine alır ve aralarında kadın değiş tokuşu yapan genellikle bu egzogamik gruplardır. Tüm topluluk iki egzogamik gruptan müteşekkil olacak şekilde bölünükse bu gruplar yarım (moiety) ismini alır ve iki yarım üzerine oturan sosyal sisteme, ikili toplum organizasyonu denir. Soyun babayanlı veya anayanlı olmasından bağımsız bir şekilde, çapraz kuzenler yani babanın kız kardeşinin ve annenin erkek kardeşinin çocukları her zaman karşı yarıma mensupken paralel kuzenler yani babanın erkek kardeşinin ve annenin kız kardeşinin çocukları ego ile aynı yarıma aittir. Lévi-Strauss çapraz-kuzen evliliğinin egzogamik yarımlardan çok daha sık görüldüğüne

ve egzogamik yarımların görülmediği yerlerde de bulunduğuna işaret eder. Evrimci antropologlar çapraz-kuzen evliliğinin, ikili organizasyonun eskiden görüldüğü veya hâlen mevcut bulunduğu topluluklarda icra edildiğini varsaymış yani kısacası çapraz kuzen evliliğinin böylesi bir organizasyon biçiminden kaynaklandığı değerlendirmesinde bulunmuşlardır. Lévi-Strauss bu tür evliliklerin ikili organizasyondan mı veya tam tersi ikili organizasyonun bu tür evliliklerden mi geldiğine ilişkin sorgulamalarla ilgilenmez. Ona göre dikkate alınması gereken iki kurumun hipotetik ardıllığından ziyade yapılarıdır (Lévi-Strauss 1969: 101-3, 106). Onun için çapraz-kuzen evliliği ve ikili organizasyon farklı bir düzeyde bağlantılıdır: 'İşlevsel değerleri (karşılıklılık sistemi kurma anlamında) eş olduğundan ikili organizasyon eksikliğinin nasıl çapraz-kuzen evliliğinin mevcudiyeti ile telafi edilebildiği hakikaten de anlaşılabilir' (1969: 103).

Kısıtlı veya dolaysız kadın değiş tokuşu, değiş tokuş yapan birimler arasında mekanik dayanışma yaratırken ikinci tür değiş tokuş, işlevsel olarak uzmanlaşmışlıkla ve dolayısıyla birbirine benzemezlikle bu birimleri yekdiğerine bağlar ve böylece organik dayanışma üretir. İkinci tip değiş tokuşla iştigal eden birimler, kadın-vericiler veya kadın-alıcılar olmaları hasebiyle birbirleri özelinde uzmanlaşmışlardır. Değiş tokuş eden birimler arasında böylesi bir uzmanlaşma, bir grubun kendi kadınlarını eş aldığı gruba değil farklı bir gruba verdiği durumda ortaya çıkar. Bu sayede her grup iki başka grup ile ilintilidir: Kadın aldığı grup ve kadın verdiği grup. Lévi-Strauss, grupların kadınları kendi aralarında dolaysız değil bir çember içerisinde dolaylı değiş tokuş etmelerinden dolayı evliliğe kapı açan bu tip kadın değiş tokuşunu genelleşmiş veya dolaylı kadın değiş tokuşu şeklinde sınıflandırır. Bu değiş tokuş sistemini mümkün kılmak için besbelli ki en az üç grup gereklidir: A grubu B'ye, B grubu C'ye ve C grubu A'ya kadın verir. Esasen üçten çok daha fazla sayıda grup, kadınların aralarında dolaylı değiş tokuş edilmesi ile birbirlerine karşılıklı bağlantılandıkları böylesi bir çember oluşturabilir. Da-

hası herhangi bir grup kendisini çok sayıda faklı çember içerisinde bulmaya eğilimlidir ve herhangi bir anda daha önceleri kadın vermediği gruplara kadın vermeye başlayabilir. Bu sebeple, bu sürece katılan gerçekte pek çok fiilî grubun bulunabilmesi, A grubu B'ye kadın verir gibi bir anlatımı, mevcut her grup için bir kısaltma veya sadeleştirme modeli kılar ancak. Sistemin bir bütün hâlinde devasa kuvveti ve esnekliğinin temelinde bu 'açıklık' yatar. Dolaylı veya genelleşmiş değiş tokuş sistemi, kuşaklar boyu icra edildiğinde, bir adamın karısının anataraflı çapraz-kuzeni (MBD) olduğu bir evlilik üretir. Kısıtlı veya dolaysız değiş tokuş sistemi hem anataraflı hem babataraflı çapraz-kuzenlerin evlenilebilir olduğu simetrik bir evlilik kuralı teşkil ederken genelleşmiş veya dolaylı değiş tokuş sistemi bir erkeğin babataraflı değil yalnızca anataraflı çapraz kuzenlerine müsaade veren asimetrik bir evlilik kuralı ortaya çıkartır. Bir erkeğin, babasının kız kardeşinin kızı ile evliliği yasaklanmıştır. Onunla evlendiği takdirde kendi grubunun önceden kadın verdiği gruptan gerisin geri bir kadın almış dolayısıyla temel asimetrik kuralı ihlal etmiş olur.

Anataraflı çapraz-kuzen ile asimetrik evlilik kuralının tersi erkeğin babataraflı çapraz-kuzeni (FZD) ile evliliğini ayrıcalıklı kabul eden kuraldır. Böylesi bir kuralın 'ölçütün ne kadar sıkı tutulduğuna bağlı olarak' dünyada 'iki ila altı topluluk arasında' (Buchler ve Selby 1968: 126) uygulandığı nakledilmektedir. Bu kuralın ortaya çıkışı, A grubunun B grubuna, B grubunun C grubuna ve C grubunun A grubuna kadın vermesi ile mümkündür. Çember bu durumda da üçten fazla grup barındırmak suretiyle daha geniş olabilir ve yine hem babayanlı hem de anayanlı sülale grupları kadınları değiş tokuş edebilir. Sistem, anataraflı çapraz-kuzen evliliği üreten dolaylı veya genelleşmiş değiş tokuş sistemi ile yalnızca bir kuşak düzeyinde benzerdir. Lakin resim bir sonraki kuşakta değişir. Anataraflı durumda kadın-alıcılar kendilerini bir anlamda devamlı borçlu bırakan bir düzen içerisinde kadın-vericilere hiçbir zaman gerisin geri kadın vermezler.

Babataraflı durumda ise bu borç, bir grubun önceki kuşakta kadın aldığı gruba bir sonraki kuşakta gerisin geri kadın vermesi ile temizlenir. Kadınlar anataraflı durumda her kuşakta aynı yönde hareket ederken babataraflı durumda bir kuşakta bir yönde ve takip eden kuşakta tersi yönde hareket ederler. Bu görünürde karmaşık düzenleme, bir kadının annesinin geldiği grup içerisinden evlenmesi zaruretine dayalı basit bir kuralı takiple başarılır. Bu kuralın izlenmesi kendiliğinden bir erkeğin, babasının kız kardeşinin kızı ile evlendiği bir süreç üretir.

Anataraflı çapraz-kuzen evliliği yaratan dolaylı kadın değiş tokuşundaki gibi babataraflı çapraz-kuzen evliliği ortaya çıkaran sistem ve böylesi bir sisteme kaynaklık eden evlilik kuralı da, katılan gruplar bir kuşak boyunca asimetrik bir bağlantı içerisinde olduğundan ve yalnızca çember dâhilinde ilintilenebildiğinden açıkça asimetriktir. Öte yandan gruplar arasındaki değiş tokuş bağlantısının doğası gereği bu sistem simetrik veya dolaysızdır: Kadınlar bir kuşakta A grubundan B grubuna ve diğer kuşakta B grubundan A grubuna gider. Böylelikle A ve B grubu arasında dolaysız bir kadın değiş tokuşu gerçekleşir. Fakat bu değiş tokuş, simetrik evlilik kuralı üreten dolaysız değiş tokuş durumundaki gibi derhâl ortaya çıkmaz ve borcun sadece takip eden kuşakta yani bir ertelemeden sonra geri ödenmesi anlamında tehir edilir (Fox 1967: 206-7).

Bu değişik değiş tokuş tiplerinin temelinde ne olduğu tartışması, Lévi-Strauss'un kuramının bir yandan sayısız değişikliğe uğramasına (Needham 1962, Dumont 1966, 1968, Fox 1967, Barnard ve Good 1984: 95-104) ve diğer yandan kapsamlı ve sıklıkla acımasız eleştiriler almasına (Josselin de Jong 1952, Schneider 1965, Leach 1970: 95-111, Scheffler 1970a; 1973: 782-6) sebebiyet vermiştir. Farklı değiş tokuş tiplerinin ortaya çıkarttığı değişik evlilik kurallarının nasıl açıklanması gerektiği sorunu, 1950'ler ve 1960'larda sert tartışmalara konu olmuştur. Bu tartışmaların belki de en anlamlı sonucu, çeşitli tipteki evlilik ittifaklarının nesepsel bakımdan zaten ilişkili (tipik mahiyette

çapraz-kuzenler) olan insanlarca oluşturulduğu ve kadın değiş tokuşu yapan birimlerin aralarında ortak soy ilişkisi bulunan kişilerden mürekkep olduğu varsayımının yanlış olduğunun fark edilmesidir. Hakikatte değiş tokuş yapan birimlerin soy grupları olması hiç de gerekli değildir; bunlar çoğu kez bölgesel yerleşim gruplarıdır (Leach 1961a: 56) ve evlilik kuralları 'nesepsel ilinti, bağlantı kategorisi, yerellik, soy grubu, sosyal sınıf, eski hısımlık ittifakı, vs.' (Needham 1973: 173) üzerinden formüle edilebilir. Genelleşmiş değiş tokuş sisteminin sıklıkla tipik vakası görülen Kachinlerde tercih edilen evlilik

> annenin erkek kardeşinin kızı ile babanın kız kardeşinin oğlu arasında değil *sınıflayıcı* annenin erkek kardeşinin kızı ile *sınıflayıcı* babanın kız kardeşinin oğlu (Kachin *nam* ve Kachin *gu*) arasındadır. Yalnızca akraba ahalisi çemberi zarureten bir biçimde sınırlandırılan şefler için *nam* ile ortodoks bir evlilik, 'gerçek' annenin erkek kardeşinin kızı veya yakın başka bir akraba ile evliliğe göndermede bulunur. Sıradan bir erkeğin, misal babasının sülale erkek kardeşlerinden herhangi birinin karısının sülaleden herhangi bir kız kardeşi gibi, içlerinden tercih yapabileceği fevkalade geniş bir *nam* seçeneğinin bulunması tabiidir. Pek çok durumda *gu* ve *nam* arasındaki hakiki bağlantı aslında çok uzaktır ama yine de Kachinlerin gözünde bir *gu-nam* evliliği tam manasıyla ortodokstur (Leach 1961a: 87; orijinal vurgular).

> Bir Kachin ... bir *nam*, yani yaşça Egodan küçük ve Egoya uygun herhangi bir kadın-verici sülalenin mensubu olan bir kız ile evlenmelidir. Böylesi genellikle en az yarım düzine sülale bulunur ve esasen seçilen gelinin Ego'nun kendi annesi ile aynı sülaleden ve hatta aynı klandan olması istatistiken pek de olası değildir (Leach 1963: 77).

Kachin *gu* ve *nam* terimlerini, nesepsel yakınlıklarla babanın kız kardeşinin kızı ve annenin erkek kardeşinin kızı şeklinde tefsir etmenin yanlış olacağı aşikârdır. Kimin belirli bir zaman zarfında birbirine *gu* ve *nam* ilişkisi içerisinde konumlanacağı, sülalelerin önceki evliliklerine ve evlilik eşinin içerisinden seçilebileceği yerel sülalelerin sayısına bağlıdır. Durum eğer bu ise

çapraz-kuzen evliliklerinin veya kadın-veren ve kadın-alan gruplar arasındaki ilişkilerin, nesepsel bağlantılar tarafından belirlendiği şeklindeki açıklamalar açıkça yanıltıcıdır.

Lévi-Strauss, Dumont, Leach ve Needham'ın 'ittifak teorisi'nin takipçileri ile 1960'lar boyunca antropolojik akrabalık çalışmasını domine eden, aslen Radcliffe-Brown'ın (1952) geliştirdiği ve Fortes (1953, 1959, 1969) ve Goody'nin (1959) ince ince işlediği 'soy teorisi'nin taraftarları arasındaki tartışma, toplumsal bütünleşmenin açıklanmasına dönük eski bir sosyolojik mesele ile alakalı idi. İhtilafın altında toplumların, bir denge hâli arz eden sistemlerden ve bu sistemlerin bütünleştirici parçaları mahiyetindeki hakiki fiziksel bölümlerden (soy grupları) oluştuğu yönlü bir mutabakat vardı. Mensuplarının birbirleri ile karşılıklı evlenmesi farklı bölümleri zaman içerisinde müşterek akrabalık bağları ağı üzerinden ilişkilendirmekteydi. Lakin birbirlerine müşterek akrabalık bağları ile irtibatlanan bireyler, aynı zamanda, farklı mülkiyet biçimlerine dönük haklarını meşrulaştıran ve siyasal ve yasal konumlarını belirleyen farklı bölümlere kendilerini yerleştiren soyları vasıtasıyla karşılıklı olarak ayrışırlar. Böylelikle soy bağları akrabalık bağlarının birleştirdiğini ayırır ve tüm sosyal sistemin bütünleşmesine, birleştiren akrabalık prensibi ile bölen soy prensibi arasındaki denge sayesinde ulaşılır. Bu, soy kuramcılarının görüşüdür. İttifak kuramcıları, birleştirme prensibini akrabalık ve soy arasındaki dengede değil bölümlerin ebedî ittifaklar ile irtibatlanmalarını sağlayan karşılıklı kadın değiş tokuşunda bulur. Schneider'ın işaret ettiği üzere

> mevzu hakikaten de her biri benzer mahiyette yapılandırılmış bölümlerden oluşmuş iki farklı türde sistemdir. Sistemlerden birinde bölümler; soy kuralı, akrabaların sınıflandırılma şekli ve bölümlerarası daimî ittifak bağlantısı ile mantıki bir karşılıklı ilişkilenmişlik içerisindeki sisteme düzenli biçimde eklemlenmiştir. Diğerinde bölümler; soy kuralı, egzogami ve bölümleri özel işlevler (domestik, yasal, siyasal, yerleşimsel, bölgesel, vs.) açısından bağlayan bir değişken ile tanımlanır (1965: 58).

Soy ve akrabalık kuramcıları arasındaki tartışma etnografik düzeyde aslen bir yanda ağırlıkla olarak Afrika'da ve öte yanda Güneydoğu Asya'da çalışan etnograflar arasındaki bir tartışmadır. Ana yapısal prensipler olarak soy ile akrabalık veya hısımlığın tamamlayıcılığı fikri, büyük oranda yüzyılın ortasında yürütülen alan çalışmaları ile bir külliyat biriktiren Afrika etnografisinden gelmektedir. Akabinde, Hindistan, Burma, Sri Lanka, Endonezya ve Güney Amerika'da çalışan etnograflar ise, bu bölgelerdeki pek çok topluluğun sosyal yapısına getirdikleri açıklamalarda, akrabalık ve soy bağları arasındaki karşılıklı etkileşime yapılayıcı temel bir ilke atfı yapılamayacağını keşfetmişler ve yapılayan ilkeyi, mensupları birbirlerine hısımlıkla ilişkilenen gruplar arasında süregiden ittifaklara içkin görmüşlerdir.

Şu hâlde ne soy ne de ittifak kuramı evrensel geçerliliğe haiz bir toplumsal bütünleşme teorisi sunabilmekte ve her biri sadece farklı etnografik 'gerçeklerin' genelleştirilmesinden ibaret durmaktadır. Böylesi bir sonuç hiçbirinin, bölümleri soy kuralı ile tanımlayan ama evlilik değiş tokuşları içerisinde birbirleri ile ilişkilenmelerini sağlayan egzogami kuralına başvurmayan Ortadoğu'daki pek çok topluluk sosyal sistemini hakkıyla ele alamadıkları gerçeği tarafından da desteklenmektedir. Bu sistemlerde babataraflı paralel kuzenler yani iki erkek kardeşin çocukları arasındaki müsaade veya tercih edilen evliliklerin aynı soy grubunun mensupları arasında vuku bulması, soy kuramının vurgu yaptığı soy ve akrabalık arasındaki ayrımın bulanıklaşmasına sebep olmakta ve bu kuramın temel varsayımlarına dönük bir meydan okuma yaratmaktadır. Bunlar ittifak kuramının temel varsayımlarına da meydan okumaktadır zira kuramın üzerine inşa edildiği egzogami, ittifak ve değiş tokuşun önemini, açıkça inkâr etmektedirler (Ortadoğu'daki kuzen evlilikleri için bkz. Holy 1989).

Evliliğin Anlamı

Farklı değiş tokuş biçimleri taksonomisi, eş alan erkekler ile ken-

dileri eş olan kadınlar arasındaki ilişkilerin her yerde aynı türden olduğu varsayımına dayanmakta ve sosyal bağlam farklılıklarına, evliliğin kadın ve erkek için değişebilen anlamlarına ve bunların evliliği farklı tecrübe etme yollarına işaret etmede başarısızlığa düşmektedir.

Collier ve Rosaldo (1981), evliliğin başlık parası ile değil 'gelin hizmeti' veya damat tarafından kayınlarına sağlanan iş gücü ödülleri ile meşrulaştırıldığı avcı-toplayıcı ve avcı-tarımcı topluluklardaki cinsiyet, ekonomik ve siyasal ilişkiler ve ritüel sembolizmi üzerine çalışmalarında, evliliğin erkekler ve kadınlar için farklı anlamlarına işaret etmektedirler.

Evlilik bir erkek için kendisini diğer yetişkin erkeklerle eşit kılan ve kadın cinselliğine ve dişil iş gücü ürünlerine dolaysız ve ayrıcalıklı bir erişime sahip olmayan bekârlardan keskin bir şekilde ayıran yetişkin konumu için bir ön şarttır. Hâliyle evlilik bir erkeğin yaşam kariyerinde kritik bir geçişi işaretler; kamusal bir pozisyon kazanmasını ve diğer erkeklerle eşitlenmesini sağlayan bir bağımsızlık ele geçirmesini mümkün kılar. Eşin kaybı ise dikkate değer bir şekilde bu kazanımı baltalar. Evlilik, bu cihetle, bir erkek için kayda değer kazanımlar anlamına gelirken kadının statüsü ve bağımsızlığında bir düşüşü imler. Yeni evli bir kadın, eril ürünlere evlenmemiş kız kardeşlerinden daha ayrıcalıklı bir erişim elde etmez ve evlenmeden önce tadını çıkardığı ama şimdi kaybettiği kişisel ve cinsel özgürlüğü, çoğunlukla bir kocanın cinselliğine erişimin ötesinde bir kayıptır. Bir erkek için evlilik cazip bir edinimken kadınlar evlenmeye çoğu kez gönülsüz kalır ve erkek kardeşleri ve ebeveynleri tarafından bu yönde bir zorlama yaşamaları gerekir. Esasen yalnızca yetişkin çocuk beklentisi evliliğe kadınların gözünde olumlu bir mana ekleştirir: Evlenecek yaşta kızların annesi olduğunda müstakbel kayınoğullarının iş gücü ve ürünlerine özel bir erişimin tadını çıkarmaya başlayacaktır (Collier ve Rosaldo 1981).

Üretim ilişkilerinin akrabalık ilişkileri üzerinden ifade edil-

diği basit topluluklarda, 'evlilikler yalnızca aileler değil ayrıca üretici eylemi organize eden iş birliği, sorumluluk ve beklenti örüntüleri yaratır' (1981: 316). Bu sebeple evliliğe erkek ve kadınlar için farklı anlamlar veren şey, erkek ve kadının en keskin biçimde cinsiyet iş bölümünde imlenen üretici eylemdeki farklı rolleridir. Bertilerde yalnızca bir cinsiyet tarafından icra edilebilen ve âdeten bir cinsiyetle ilişkilendirilmiş işler vardır. Yalnızca erkekler hayvan keser, deve ve koyunları otlatmakla meşgul olur, yün eğirir, diker ve deri çanta, halat ve tahtadan alet edevat yapar. Sadece kadınlar tahta tokmaklarla darı kabuklarını soyar, un öğütür, yemek pişirir ve bira mayalar. Ayrıca her ne kadar yokluklarında erkekler tarafından yerine getirilebilse de harmanlanan hububatı biçme ve savurarak ayıklama işlerini de kadınlar yaparlar.

Lakin cinsiyetlerin birbirlerine belirli işlerin ifa edilmesi için karşılıklı bağımlılığı simetrik değildir ve kadınlar bu asimetriye vurgu yaparlar. Kocaları köyden uzakta iken geçici veya boşandıkları ya da dul kaldıklarında daimî olarak kendi başlarına kolaylıkla yaşayabildiklerinin altını çizmek kadınlar için âdettendir ve hakikaten pek çoğu da bu şekilde yaşar. Hanede yalnızca kendileri mevcutken tavuk kesmek isterlerse bunu ya bir komşudan ya da oradan geçen herhangi bir erkekten isterler. Dahası kesime tevessül etmeksizin et her zaman marketteki bir kasaptan satın alınabilir. Bu sebeple kadınların erkeklere bağımlılığı nadiren yalnızca mevcut iş bölümünde açığa vurulur; dahası bu durum kültürel kabul gören alternatifler kanalıyla kolayca hafifletilebilir. Kendi başına yaşayan bir kadın sadece erkeklerin ürettiği deri bir çanta, halat veya alet edevata ihtiyaç duyarsa bunu da yine marketten satın alabilir. Köyün dışında otlatılması gereken deve ve koyunları varsa bir çoban kiralayabilecek kadar zenginliğe de kesinlikle sahiptir.

Kadınların aksine bir erkek kendi başına yaşayamaz. Kendi toprağını biçebilse ve tüm hububatını kendi başına harmanlayıp ayıklayabilse de kendi yemeğini pişirip kendi birasını mayalaya-

maz. Bu, erkeğin kadın kadar idame ettirici olamadığının açık bir delilidir. Yiyecek ve bira günlük hazırlanımı gerektirdiğinden erkeğin kadına bağımlılığı kadınların erkeklere bağımlılığına nazaran, bu işlere dönük performans üzerinden çok daha dolaysız ve durmaksızın kendisini gösterir. Ayrıca hanede yemek hazırlığı için kültürel kabul gören alternatifler de bulunmaz: Bira marketten elde edilebilse de pişirilmiş yemek marketten alınamaz.

Cinsiyetlerin müşterek karşılıklı bağımlılığındaki asimetri, kadınların işaret etmeye yine hazır bulundukları önemli diğer bir biçimde de açığa çıkar. Bir erkeğe anlaşmazlıkların çözümüne dâhil olma hakkı veren itibarlı konumu yani kamusal alandaki statüsü, *rājil be bētu* (evi olan bir adam) yani günlük geçimi karısı tarafından sağlanan bir hanenin reisi olmasına bağlıdır.

Tüm bunlara rağmen Berti erkeklerince açıkça ifade edilen cinsiyet ilişkileri modeli, erkeklerin hâkimiyeti ve kadınların ikincilliği üzerinedir. Bu model, kamusal alanda erkeklerin rolüne vurgu yapar ve kadınların baba veya koca sıfatına sahip erkekler tarafından temsil edildikleri ve onların koruması altında bulundukları kamusal alanda herhangi bir iktidar konumuna sahip olmamalarından bahisle erkekleri baskın görür.

Kadınların modeli ise açıkça domestik alanı ayrıcalıklı kılar: Kadınlar, yalnızca yemek hazırlanımı üzerindeki tekelleri sebebiyle dolaysız biçimde değil erkeklere kamusal alanda bahşedilen konumun domestik alandaki statülerine bağlı olması yüzünden dolaylı biçimde erkekler üzerinde bir güce sahiptir. Bu doğrultuda kendilerini erkeklerin mevcut durumlarını biçimlendiren bir konumda görebilirler. Karısı olmayan bir adamın kamusal alanda herhangi bir konumu bulunmaz. Bu konumu yalnızca evlendikten ve kendi evini kurduktan sonra elde eder. Sonradan boşanırsa itibarlı konumu kaybolmaz ama sahip olduğu prestij dikkate değer biçimde eksilir. Kadının gücünün kaynağı yemek hazırlama üzerindeki tekelidir. Bu gücü elde etmesi ve bu sayede kendi cinsiyetinin bütünüyle yetişkin bir mensubu hâline gelmesi yalnızca evlilik vasıtasıyla gerçekleşir çünkü yalnızca yeni evli

bir kadın sıfatıyla kendi bağımsız varoluşunun sembolü mahiyetindeki ocağını kazanır. Evlenene kadar bir kadın (*mara*) değil kızdır (*binei*). Evli olmayan yetişkin bir adama ise oğlan (*walad*) değil bekâr bir erkek (*'āzib*) denir. Bu hâliyle, yine de, henüz tam bir erkek değildir ve yalnızca kendi evine sahip olduğunda tam bir erkek olacaktır. Kadınlar güçlerini ve erkekler iktidarlarını yalnızca evlilik vasıtasıyla elde ederler; yani kadınlar güçleri için erkeklere ve erkekler iktidarları için kadınlara bağımlıdır. Lakin bir kez daha bu bağlantı da simetrik değildir. Kadına bağımsız bir mevcudiyetin kapılarını açan kendi ocağının hanımı statüsü olası bir boşanmadan etkilenmez ve kadın, boşanmayı takiben bütünüyle babasının iktidarına muhatap bir *binei* konumuna gerilemez. Kendi bağımsız hanesini (çoğu boşanmışların yaptığı gibi) neredeyse tüm hayatı boyunca muhafaza edebilen ve tüm ekonomik işlemlerini ve erkeklerle ister sevgili ister gelecekteki kocaları kıvamında sonradan kurabileceği bütün ilişkileri kontrol eden bir *'azaba* (boşanmış kimse) hâline gelir. Kadının aksine bir erkek boşanmasını takiben evlenmeden önce her ne idiyse ona geriler – bir *'āzib* (bekâr) ve buna eşlik eden prestij kaybı yani *rujāl be bētum* (*rājil be bētu* kavramın çoğulu). Bir kadının ebediyen kendi cinsiyetinin bütünüyle yetişkin bir mensubu olabilmesi için sadece bir kere evlenmesi yeterli ve hatta boşanmış bir kadın dikkate değer ölçüde, evli bir kadının keyfini süremeyeceği, ekonomik bir bağımsızlık kazanmış iken bir erkek kendi cinsinin yetişkin bir mensubu sayılabilmek için daima evli kalmalıdır. Kendi hanesine sahip değil ise kamusal alandaki eksiksiz konumunu yalnızca, ilerlemiş yaşında kendi soydaşlarının arasında (çocuklarından birinin hanesine bağımlı yaşıyor olsa bile) yaşça büyüklüğü kendi evine sahip olmadığı gerçeğinden daha önemli ve bir *shāib* (yaşlı bir adam) olma sıfatıyla konumu teknik olarak bir *āzib* oluşundan daha manalı hâle geldiğinde yeniden kazanabilir.

Cinsiyetler arasındaki güç ilişkilerine dair kadın modeli ve eril iktidar ilişkileri modeli bağlamında polijininin ve çok sayıda

çocuğun, erkeğin prestijinin işaretleri gibi görülmesi de anlaşılabilir çünkü bunlar aynı zamanda erkeğin kadın gücünü etkin biçimde kontrol ettiğinin ve belli bir kadın veya kadınlarla bağlantısını başarılı bir biçimde düzenlediğinin işaretleridir. Bir kadın bu gücü yemek pişirmeyi veya kocası ile cinsel ilişkiye girmeyi reddettiği vakit etkin bir biçimde sergiler. Kadınların güçlerinin tezahürleri sınırlı olmasına rağmen bir erkeğin kendi gücünü dışa vurmayı reddeden bir kadınla baş edebilme araçları daha da sınırlıdır. Bir kadının onun iş birliği olmaksızın elde edemeyeceği hiçbir şey üzerinde kontrol sağlayıcı bir tekele sahip değildir. Elbette kadının yapabildiği gibi o da cinsel ilişkiden uzak durabilse de bu durumda kadına değil aslında kendi kendisine zarar verecektir çünkü kendisini, Bertilerin ifadesiyle annelerine değil babalarına ait olan ve babayanlı mensubiyetleri bu gerçeğin ifadesi durumundaki çocuklardan mahrum bırakacaktır. Her şeyin kötü gitmesi durumunda karısını boşayabilir. Kadının değil yalnızca kocanın payına düşen boşanma hakkı asimetrisi, çok sayıda analist tarafından eril hâkimiyetin dışavurumu şeklinde değerlendirilmiştir. Boşanmayı böyle anlamlandırmak, kadının boşanma ile muhtaç duruma düştüğü şeklindeki belirli bir kültürel yaklaşım temelinde ve bunun evrenselliğine dönük mesnetsiz bir varsayım ile yapılan bir yorumun ürünüdür. Bertilerin kültürel tecrübesi ise açıkça farklıdır. Boşanma onlar için erkeğin karısının üzerinde kontrol kuramadığının kesin bir işareti, kadının gücünün erkeğin iktidarına galebe çaldığının ifadesidir. Erkek hem kaybeden hem de en ağır zayiatı verendir. Boşanmış bir kadın kendi başına yaşamaya devam edebilirken boşanmış bir erkek ayakta kalabilmek için hanelerine hakiki bir yerleşimci olma ihtimali dâhil annesi veya kız kardeşi ile ilişkilenmek mecburiyetindedir. Kendi hanesinde ayakta kalmayı yalnızca burada kendisi için yemek pişirebilecek ve bira mayalayabilecek yetişkin bir kızı var ise başarabilir. Mevcut durum hangisi olursa olsun boşanma onun için belirli bir kadına bağımlılıktan diğer bir kadına bağımlılığa geçiş anlamına gelir.

Soy grupları ve sülale sistemlerinin önemine dair çağdaş düşüncenin, antropologların yerlilerin kendi kavramsallaştırmalarına dönük duyarlılıklarındaki artış ile değişime uğradığından daha önce bahsetmiştim. Evliliğe dair düşünce de bu durumdan benzer bir biçimde etkilenmiştir. 'Gelin hizmeti toplulukları'nın ve Sudan Bertilerinin sunduğu etnografik örnekler, evliliğin tüm topluluklarda değişmeyen bir önem arz ettiği yönlü genellemeler yapmanın yanlış yönelimli bir proje olabildiği izlenimini uyandırmaktadır. Gözlemlenen bağlantıların çalışılan toplulukta kültürel bakımdan manalı kavramlar, önermeler ve değerler cinsinden yorumlanması, evliliğin anlamının yalnızca bir topluluktan diğerine değil aynı topluluktaki değişik kategoriden insanlar için bile farklı olabildiğini fazlasıyla belirgin kılmıştır. İnsanların kendi kavramsallaştırmalarına ve inşalarına dönük günümüzün antropolojik ilgisi, sadece soy grupları ve evlilikle değil akrabalık şeklinde isimlendirdiğimiz ilişkiler alanının tümü ile ilgili tasavvurlarımıza tesir etmektedir. Sonraki bölüm bu meseleye işaret edecektir.

7. Akrabalığın Evrenselliği ve Güncel Akrabalık Çalışması Pratikleri

İlk ortaya çıkışından bu yana akrabalık çalışması, akrabalığın nesepsel bakımdan birbirine ilişkilenmişler ile o kadar da ilintisi bulunmayanları kavramsal mahiyette ayırmak suretiyle toplumda bölümler yarattığı varsayımına dayanmaktadır. Bu ayrım, insanların doğal üreme gerçeklerinden kaynaklanan farklılıkları üzerinde temellendirilir. Antropolojik akrabalık kavramı, bu suretle, çocuk doğurma ve büyütme sürecinde kurulan bağlar, yani bu doğal gerçeklerin belirli bir kültürel ifade ile incelikle işlenmesini sağlayan verili eylemlere ve süreçlere mukaddem görülebilen değişmez doğal gerçekler temelinde inşa edilmektedir. Akrabalık bu minvalde 'doğal bağların izlenmesi ile ilgili' (Strathern 1992a: 52) bir mevzu olduğundan, sosyallikten ontolojik bakımdan farklı bir nokta üzerine oturtulan veya başka bir ifade ile sosyallikten önce gelen ve sosyalliğin şu veya bu biçimde dikkate almaya mecbur kaldığı bir noktanın kültürel kabulüdür. Strathern'in ortaya koyduğu üzere hayatın 'doğal gerçekleri' canlı türlerinin biyolojisi içerisinde doğal görülürken (Strathern 1992a: 119) akrabalık doğal gerçeklerin sosyal inşasıdır (Strathern 1992b: 27).

İnsanların değişmeksizin her yerde doğal üreme gerçeklerine kültürel bir mana atfettikleri yönündeki bu temel varsayım, yakın zamanda çok sayıda antropolog (Schneider 1984, Strathern 1992a, 1992b, Bouquet 1993) tarafından sorgulanmış ve bunun özellikle üreme gerçeklerine Batı kültürüne has bir anlam atfetme yaklaşımının başkalarına yansıtılmasından kaynaklanmış olabileceği iddia edilmiştir. Batı kültürüne özgü bu düşünce, Meigs tarafından kısa ve öz bir şekilde özetlenmektedir:

> Bir kişinin kiminle bağlantılı olduğu yönlü akrabalık, popüler Amerikan düşüncesinde doğum öncesi gebe kalma eylemi ile belirlenir. Doğduğu vakit, hatta gebeliğin ortaya çıktığı anda, kişinin 'gerçek' akrabalarının kim olduğu saptanmaktadır. Tedavüldeki soyağacına dönük kültürel büyülenmişlik gibi, 'gerçek anne' ve ' gerçek baba' gibi kavramların kullanımı da hakiki fizyolojik bağlantı olarak anlaşılanın varlığı veya yokluğunun bu ideolojideki önemini teyit eder. (Şu anda Amerika Birleşik Devletleri'nde ellinin üzerinde "kendi soyağacını kendin yap" kitabı basılmış bulunuyor. Yakın zamanlı, evlat edinilmiş çocukların kendi 'gerçek' ebeveynlerini araştırmaları hadisesi de 'gerçek' akrabalığın doğumla belirlendiği fikrinin gücüne ek bir kanıttır.) Bu ideolojiye göre akrabalık, kişinin ebediyen değiştirilemez biçimde bağlı olduğu paylaşılan kan (veya gen) mevzusudur (1989: 36; referanslar silindi).

Uzun zaman farklı kültürlerdeki akrabalıklardan, bunlar hamilelik ve çocuk doğurmadan kaynaklanan ilişkilerin kabulüne dayalı sosyal bağ sistemleriymiş gibi bahsedebilmemiz, bütün kültürlerin farklı anlamlar yükleyebilseler de uğraşmak zorunda oldukları evrensel 'doğal' gerçeklerin bulunduğu şeklindeki kendi kültürümüze özgü bir kavramsallaştırmayı onlara yüklemekte beis görmememizden kaynaklanmıştır. Bu bağdaştırma, akrabalık çalışanların, üzerine kuramsal genellemelerini inşa ettikleri 'veri' toplama metodu tarafından da ayakta tutuluyordu.

Soyağacı Metodu

İnsanların kendilerini bağlantılı görme usulünü soruşturan metod, Rivers tarafından 1898-1899 Torres Straits gezisi sırasında

geliştirilen 'soyağacı metodu'dur (Rivers 1910). Bouquet'nin kısa süre önce işaret ettiği üzere bu metod, 'etnolojiyi fizik veya kimya kadar kesin bir bilim olarak kurmayı amaçlıyordu' (1993: 114). Bouquet devamında, Rivers'ın kendi bilimsel metodolojisini İngiliz aristokratik soy kütüğü tabirini ödünç alarak ve tercüme ederek formüle ettiğini gösterir (1993: 21, 218) ve soy kütüğü kavramının bir yandan İngiliz fiziki karakter, birey olma ve seçkinlik fikirleri üzerinde nasıl yükseldiğini ve öte yandan akrabalığa dair İngiliz kültürüne özgü varsayımların soyağacı metodunun formülasyonuna ve bunu takip eden akrabalık kuramının gelişimine nasıl rehberlik ettiğini ayrıntılı bir biçimde tartışır.

Soyağacı metodu, Rivers tarafından *Notes and Queries*'in 1912 yılında yayımlanan 4. basımında betimlenmiş ve bu tarif belirli küçük değişikliklerle 1951 yılında yayımlanan alan çalışması kılavuzunun son basımına da dâhil edilmiştir. Metod, İngilizce soy kütüğü mefhumunu ortaya çıkaran kavramlara başvurularak üretilmiş olsa da soy kütüğü ve şecere arasındaki kavramsal ayrım içerisine eklemlenmiştir. Soy kütüğü sözlü veya yazılı formdaki yerel bağlantılılık bilgisine göndermede bulunurken soyağacı bu bilginin, 'antropologlar tarafından rastlantısal hataların ayıklandığı, kanıtın hakkıyla doğrulandığı ve farklı bilgi vericilerin tanıklıklarının birleştirilerek desteklendiği standart bir biçime kavuşturulmuş "bilimsel" kaydı' (Barnard ve Good 1984: 21) şeklinde sistematize edilmiş hâline işaret eder. Bouquet'nin ortaya koyduğu şekliyle soyağacı metodunun kullanımı ile temel bağlantılılık bilgisine kavuşmak, bir kültüre özgü bağlantılılık kavramlarını kendi terimlerimize tercüme etme anlamına gelir (1993: 208). Alan araştırmacısı, 'anne', 'baba', 'erkek kardeş' ve 'kız kardeş' şeklinde tefsir edilebilen yerel terimlerin dahi İngilizcedekinden çok daha geniş bir akraba yelpazesine atıfla kullanılabildiği konusunda ikaz edilir. Bu metod öncelikle '[bilgi vericinin] rahminden çıktığı kadının' ve 'onu peyda eden' (*Notes and Queries* 1951: 54) adamın isimlerinin belirlenmesini salık

verir. Böylece akrabalık verisinin toplanması, biyolojik ebeveynlerin isimlerinin temin edilmesi ile başlar ve karşılıklı hitap etme ve atıfta bulunma terimlerinin belirlenmesi ile devam eder. Adların soyut bağlantılar sistemine somut erişim vasıtaları olarak kullanılması (Bouquet 1993: 147, 178, 205) ve F, M, H, W, S ve D için temin edilen yerel terimlere başvurulması ile soyağacı metodu, çalışılan nüfus arasında kabul gören aynı atadanlık ve hısımlık bağlarını kayıt altına alarak ilerler.

Amacı 'akrabalığın en etkin nasıl çalışılıp analiz edilebileceğini açıklamak' (Barnard ve Good 1984: 15) olan 1984 yılında yayımlanmış bir akrabalık çalışması kılavuzunun yazarları, alan araştırmacısının, bilgi vericilerini fikirlerini etik mahiyette soyağacı temelli terimlerle ifade etmeye sevk veya mecbur etmemesi gerektiğini, 'en azından onların kendi tabirlerinde uzmanlaşana kadar' (1984: 26) ikazını da ekleyerek, vurgularlar. Devamında, yanlı akraba terimlerini (F, M, S, D) potansiyel olarak aynı soydan farklı hattan 'erkek kardeş', 'kız kardeş', 'teyze' veya 'kuzen' gibi akrabalara karşılık gelen terimlerden daha az muğlak bulan soyağacı metodunun örtük yanlılık temayülünü eleştirir ve soyağacı bilgisi toplama tabirinin yerel kullanıma uygun olması ve yerel şartların dikkate alınması gerektiğinin altını çizerler (1984: 27, 28). Bununla beraber soyağacı metodunu yine de akrabalığın araştırılması için standart bir teknik olarak sunar (1984: 26-33) ve tüm olası bağlantıların 'makulen sistematik bir yolla' açığa çıkartılması gerektiğini vurgularlar (1984: 31).

Bouquet'nin belirttiği üzere soyağacı metodu 'ampirik bir öğüt içerir: Bu, karşılaştırılabilir materyal toplamaya bir davettir' (1993: 18). Malzemeler, '"yerel deyişten" standart global bir tabire çeviri' (1993: 140-1) sayesinde karşılaştırılabilir hâle gelir. Çocukların her yerde kadınlar tarafından dünyaya getirilmesi ve babanın rolünün genellikle kültürel kabul görmesinden dolayı herkes her yerde annelerini gösterebilir ve toplulukların çoğunda ekseri insanlar babalarını işaret edebilir. Bu sebeple 'kişi hakikaten de herhangi birisinden soyağacı toplayabilir ... ve bilgi

vericinin hafızasının nakledebildiği kadarıyla bu soyağacını genişletebilir' (Schneider 1980: 13-14). Lakin bundan ebeveynler ve çocuklar arasındaki bağlantılara (veya genel anlamda soyağacı ilişkilerine) mutlaka Batı toplumlarındakine benzer kültürel bir mana atfedilmesi gerektiği sonucu çıkmaz. Soyağacı metodunun kullanımı vasıtasıyla temel bağlantılılık bilgisi elde edilmesi, her durumda kendi kültürel bağlantılılık fikirleri oldukça farklı olabilen topluluklara soyağaçsal ilişkiler sistemi muhteviyatlı bir akrabalık kavramını dayatma sonucunu doğurur. Margaret Mead, Rivers'ın soyağacı metodunu kullanarak akrabalık terimleri toplarken, ısrarla karşılıklı bağlantılılıklarını soyağacı terimleri ile düşünmeye sevk ettiği Samoalı bilgi vericilerinin akrabaları için gerçekte kullandıklarından farklı bir terimler sistemine ulaşmıştı (Mead 1969: 126-9).

Soyağacı metodu yalnızca, nesepsel ilişkilerin tüm topluluklarda temel bağlantılılık kavramlarını teşkil ettiğini tasdik edicidir. Akrabalığın tümden ne olduğuna ilişkin bu varsayım, akrabalık şeklinde isimlendirdiğimiz ilişkiler alanının soruşturulma metodu içerisine bütünleşiktir. Diğer bir etnografik örnek bu önemli noktanın canlandırılmasını sağlayabilir. Batı Caroline Adaları'ndan Yap adasının ahalisi (Schneider 1984) yalnızca belirli resmî ve ritüelistik durumlarda birbirlerine akrabalık terimleri ile hitap eder ve diğer zamanlarda kendi anne ve babalarını bile isimleri ile çağırırlar. Lakin bir Yapese kendisine 'kişinin rahminden dünyaya geldiği kadını' ve 'kendisini peyda eden adamı' işaret eden terimler sorulduğunda bunlara karşılık *citiningen* ve *citamangen* terimlerini verir. Bu terimlerle göndermede bulunduğu kişiler de onu *fak* diye çağırır. Sadece baba değil onun erkek kardeşleri ve babataraflı eril paralel kuzenler de *citamangen* terimi ile isimlendirilir. *Citiningen* terimi de aynı biçimde genişletilir. Bu pek çok kültürde hiçbir şekilde alışılmadık olmayan yaygın bir durumdur. Ciddi biçimde Yap'a özgü olan şey, ilişkisel terimlerin kişinin yalnızca yaşayan akrabalarına işaret etmek için kullanılması ve herhangi bir zaman zarfında sa-

dece bir *citamangen* ve bir *citiningen*e sahip olunabilmesidir. Bu doğrultuda kişinin kendi gerçek babası hayatta ise yalnızca ona *citamangen* tanımlaması yapılır. Onun ölümünü takiben yerine geçen erkek kardeşleri veya kuzenlerinden biri *citamangen* olarak anılmaya başlanacaktır. Aynı biçimde kişinin annesi hayatta ise yalnızca o *citiningen* ismiyle anılırken ölümüne müteakip yalnızca onun konumuna yerleşen belirli bir kadın, egonun *citiningen*i olacaktır. Dolayısıyla herkes aynı anda sadece bir *citamangen* ve *citiningen*e sahipken bunlarsız bir dönemi de bulunmaz zira öldüğü vakit orijinal *citamangen* ve *citiningen*i yedekleyen bir insan rezervi mevcuttur.

Schneider'ın isimlendirdiği hâliyle bu 'rezerv sistemi'nin alışılmadıklığı Yapeselerin kullandığı *citamangen*, *citiningen*, *fak* ve diğer ilişkisel terimlerin, ego ile belirli nesepsel ilişkiler içerisindeki insanlara karşılık geldiği gerçeğini azaltmaz. Ego belirli bir erkeği, onu peyda eden kişi veya onu peyda eden kişi ile nesepsel bağı bulunan bir kişi olduğu için *citamangen* terimi ile isimlendirir. Ayrıca belirli başka bir erkeği de ya onu vücuda getirdiği ya da onu vücuda getiren bir erkekle nesepçe ilişkilendiği için *fak* terimi ile adlandırır. Öte yandan ulaştığımız bu sonucun, ilk etapta anne ve babaya gönderme yapmak için kullanılan terimleri soruşturarak başladığımız ilişkisel terimleri soyağacı ağında eşleme pratiğimizden kaynaklandığı kolaylıkla gözümüzden kaçabilir. Lakin bizim başlangıç sorumuz, başka yerlerdeki herhangi biri gibi onlar da bir kadın tarafından dünyaya getirildikleri ve bir erkek tarafından peyda edildikleri için cevabını verebilseler de Yapese bakış açısından aslında yanlış veya en azından alakasız bir sorudur. Esasında bir Yapese için *citamangen* teriminin önemi, baba veya babanın konumuna vâris sıfatıyla yerleşen başka bir adama karşılık gelmesinde değil mütekabil *fak* terimi tarafından işaret edilen kişinin kendisine bağımlı, itaatkâr ve saygılı olduğu bir otorite ve üstünlük figürü olmasında yatar.

Yap'taki *citamangen-fak* ilişkisinin ve görünüşte 'nesepsel' mahiyetteki diğer ilişkilerin kültüre özgü içeriğine dair bir an-

layışa, bunların içerisinde anlam kazandıkları kimi kültürel birimlere kısaca değinerek ulaşabiliriz. Oradaki nesepsel ilişkilerin sorgusuz sualsiz Batı kültüründeki kadar anlamlı olduğunu varsayarsak onların *tabinau* şeklinde isimlendirdikleri kültürel birim, babayanlı sülale ve babayerli geniş aile biçiminde nitelendirilebilecek iki gruba karşılık gelmekteymiş gibi düşünülebilir. Babayerli geniş ailenin çekirdeği, her biri açık bir iktidar yapısına ve *tabinau*nun başına geçmeye dair kurallar setine sahip aynı sülale mensubu ortak yerleşik erkeklerden müteşekkildir. Toprağa ismen *tabinau*nun başındaki kişi sahipse de babayanlı sülale (*tabinau*) bir toprak sahipliği ortaklığı şeklinde değerlendirilebilir. Bu bir yandan esas üretim, dağıtım ve tüketim birimi ve diğer yandan köy ve bölgeye yönetim pozisyonları sağlama anlamında temel siyasi birimdir.

Citamangen-fak bağlantısı, köydeki yönetim sahipleri ile köy mensupları arasındaki her biri *citamangen-fak* veya baba ve çocuk diye tarif edilen ilişki için bir model sağlar. Aynı şekilde bölge ve onu oluşturan köyler arasındaki bağlantı da *citamangen-fak* bağlantısı ile betimlenir. *Fak* konumundaki kişi veya köy, hürmetkâr, itaatkâr ve hizmetkâr davranmaz ise *citamangen-fak* bağlantısı sona erecektir.

Yap sosyal ilişkilerinin nesepsel ilişkiler üzerinde modellendiği veya bunlar tarafından belirlendiği yönlü varsayım terk edilirse *tabinau* isimli kültürel birimin birkaç anlama geldiği görülebilir. Bu terim ev veya haneye, muhataba toprak bağları ile bağlı kişi veya kişilere ya da birlikte yaşayan ve aynı toprakla farklı bağlarla ilişkilenen bir grup insana atıfta bulunmak için kullanılabilir. Sonuncu kullanımında bu terim, toprağa sahip olan bir erkek, onunla yaşayan bir kadın ve onun dünyaya getirdiği veya ikisinin müştereken ya da ayrı ayrı evlat edindikleri çocuklardan mürekkep bir grubu tarif edebilir. Toprak üzerinden bağlantılanmayan insanlar *tabinau* oluşturamaz ve üzerinde insan bulunmuyorsa kendi başına toprak da *tabinau* vasfı taşımaz. Ayrıca bir kişi doğumdan kaynaklı *tabinau* üyesi olamaz. Yapeseler *tabina-*

*u*ya seçilim prensibinin, doğumdan ziyade yerleşiklik, eylemlilik ve çocuğun *citamangen* bağlantısı üzerine olduğunun altını çizer ve çocuğun '*tabinau*da biçimlenişinden' söz ederler. Yapeselere göre tüm yönetim rütbe ve konumları toprağa bağlıdır ve iktidarı elinde tutan bir kişi sadece toprağın sesidir. Onların tahayyülünde, toprak iktidarı elinde tutar, rütbeye maliktir ve kendi adına söz söyleme hakkı bulunan bir kişi kanalıyla dile gelen bir sestir. *Tabinau* kavramsallaştırmalarının özü toprağın insanlara değil insanların toprağa ait olmasıdır.

Tabinau toprağını yaratmış olan da bugün onu ortaya çıkaran ve idame ettiren de çalışmadır; insanlar çalışmaları karşılığında *tabinau* içerisinde haklar kazanırlar. Bir kadın, evliliğine müteakip kocası ile birlikte onun *tabinau*sunda yaşar ve çalışır: Bahçelerle ilgilenir, yemekleri pişirir ve kocasının yaşlanan ebeveynlerine ve kendi çocuklarına bakar. Kadının çocukları küçükken kocası (*citamangen*) onlara bakar. Giderek büyüdüklerinde ise buradaki haklarını korumak için *tabinau*da *citamangen*lerinin talimatları doğrultusunda çalışmaya başlarlar. Kadının oğlu olgunluğa eriştiğinde yaşlı insanlara gereksinim duydukları ve itaatkâr ve yardımcı bir *fak* olarak ondan sağlamasını bekledikleri bakım ve yardımı tedarik eder. Kadın veya çocukları kendilerinden beklenen çalışmayı hayata geçirmede başarısız kalırlarsa *tabinau*dan '*atılabilir*' ve içerisindeki tüm haklarını kaybedebilirler.

Yapeseler için *citamangen* ve *fak* arasındaki bağlantı, bir otorite ve bağımlılık ilişkisidir. *Citamangen* yaşı küçük *fak*larına bakar ve onlar da yetişkin olduklarında *citamangen*lerine bakıp ihtiyacını karşılarlar. Umumiyetle bir kadının kocası çocuğuna *citamangen* ve çocuğu kocasına *fak* olacaktır ama kocası yaşlanıp güçten düştüğü vakit oğlunun *fak*ına dönüşecek ve oğlu da onun *citamangen*i sıfatıyla anılacaktır. Lakin bir kadının kocası ve çocuğunun dışında başka insanlar da birbirleri ile *citamangen-fak* bağlantısı üzerinden ilişkilenebilir. Şayet kadının kocası yaşlılığında, kadının çocuğu tarafından ihmal edilirse başka bir erkek,

kendisini yaşlı adamın *fak*ı kılacak şekilde ona bakabilir. Bu durumda kadının oğlu *tabinau*daki haklarını kaybederken yaşlı adamın konumuna ölümünden sonra yeni *fak*ı geçer ve *tabinau*yu yönetir.

Citamangen terimi gibi *citiningen* terimi de bir oluş hâline veya özellikler setine değil icra edilen bir role işaret eder. Normal şartlarda, evli bir kadın dünyaya getirdiği çocuğun *citiningen*idir. Yalnız *citiningen* terimini 'anne' şeklinde tefsir etmek hatalıdır çünkü kadın kocasından boşanır, onun *tabinau*sunu terk eder ve kendi *citamangen* ve *citiningen*inin *tabinau*suna dönüş yaparsa doğurduğu çocuğunun *citiningen*i olma vasfı da ortadan kalkar. Kocasının yeni karısı veya tekrar evlenmemiş ise kız kardeşi çocuğun yeni *citiningen*i olur.

*Tabinau*nun başı, üzerinde hakkı bulunanlara topraktan arsalar pay eder. Lakin bu haklar nesepsel bağlara tabi değildir. *Fak* rolünü uygun biçimde icra edemeyenler onca yıl çalışmanın ardından bile haklarını kaybedebilir. O rolü üstlenen ve *citamangen* veya toprak sahibini hoşnut eden bir kişi, yeni *citamangen*i ile arasında herhangi bir nesepsel ilişki bulunmasa dahi yeni *fak* konumuna ulaşır ve onun ölümünün ardından toprak sahibi olur. Bu cihetle *tabinau* mensubiyeti doğumdan gelmez ve ortak soy veya aynı atadanlığa dayandırılmaz. Bunun yerine toprağı inşa etme temelli daimî bir çalışma sürecine, saygılı ve itaatkâr olmaya ve yaşlılara bakım görevinin icra edilmesine bağlıdır.

Yap'taki nesepsel ilişkilere Batı kültürü ile aynı kültürel anlamların atfedildiği varsayılsaydı, *citamangen* ve *fak* arasındaki tutum ve eylemlerde kuşatılan farklı türden tüm ilişkiler kolayca akrabalık ilişkileri şeklinde yorumlanabilir ve bunlar arasındaki siyasal, ekonomik ve ritüelistik ilişkilerin akrabalık tarafından içerildiği ve akrabalığın terimleri ile oluşturulup ifade edildiği sonucuna ulaşılabilirdi. Lakin böylesi bir yorumlama Yapaselerin kendi anlayışını fena hâlde tahrif edici olurdu. Onlar için kültürel bakımdan dikkat çekici olan akrabalık değil topraktır.

Toprak hakkı, insanlar arasındaki belirli akrabalık ilişkilerinden kaynaklanmaktaymış gibi görülmez ve bunun yerine akrabalık bağlantısı toprak ile ifadelendirilir. Bu sebeple *citamangen-fak* bağlantısı bir akrabalık ilişkisi değil toprağı elinde tutanlar ile çalışarak o toprak üzerinde hak kazananlar, saygılı ve itaatkâr olanlar ve yaşlıların bakımını uygun bir biçimde üstlenenler arasındaki bir bağlantıdır. Aynısı *wolagen* şeklinde isimlendirilen, tipik olarak, kardeşler, baba ortak üvey kardeşler ve babataraflı eril paralel kuzenlerin çocukları arasındaki bağlantıya da uygulanır. Nesepsel ilişkileri, tüm diğer ilişkilerin üzerinden ifadelendirildiği bir tabir kıvamında ayrıcalıklı kılarsak *wolagen*, kardeşler şeklinde tefsir edilebilir. Fakat Yapeseler için *wolagen*in kültürel değeri karşılıklı nesepsel ilişkilerde değil toprak üzerindeki eşit hak paylaşımlarında yatar.

Citamangen-fak bağlantısı kavramsallaştırmalarında Yapeseler, oluştan ziyade yapmanın altını çizerler; bağlantı *citamangen*in *fak* ve *fak*ın *citamangen* için ne yaptığı üzerinden kurulur. Mutlak fıtri niteliklere yapılan vurgu üzerinden işleyen Batılı ve antropolojik akrabalık ve soy tasavvuru ise, bir yapma hâlinden ziyade olma hâline dayandığından bir anlamda bu Yapese kavramsallaştırmasının direkt karşıtıdır (Schneider 1984: 11-33, 63-4, 72). Schneider'ın argümanının özü, insanlar arasında aynı atadanlık bağları yaratan ve bu suretle evrensel mahiyette kültürel bir ehemmiyet arz ettiğini düşündükleri üreme süreci üzerinde yükselen akrabalık anlayışlarında ısrar ederek antropologların bu kavramsallaştırmayı tüm toplumlara dayatmakta oldukları-dır. Akrabalığın farazi evrenselliği bizim etnosentrik yaklaşımımızdan türeyen varsayımların ve akrabalık çalışmasının bu varsayımlar üzerinden yürütülmesinin sonucudur. Bu uygulama, çocuk doğurma ve büyütmeden kaynaklanan bağlara her yerde belirli bir kültürel ehemmiyet atfedildiğini öncül düzeyinde varsayan ve dolayısıyla kendi kılavuz varsayımlarını durmaksızın doğrulayan 'soyağacı metodu'nun kullanımı üzerinde yükselir. Bu varsayımları bir kez terk ettiğimizde *citamangen-fak* bağlan-

tısının ne ölçüde bir akrabalık bağlantısı olarak görülebileceği bir hayli tartışmalı hâle gelir. Schneider'ın ifadesi ile 'akrabalık, Yapese topluluğu için ne bir 'temel' ne de *tabinau* mensupları arasındaki toprak veya başka türden ilişkilerin ona dayanarak formüle edildiği bir tabir olarak görülebilir' (1984: 75).

Schneider'ın Yap nesepsel bağlantılarının önemini reddedişi kimi antropologlar tarafından tenkit edilmişse de (Lingenfelter 1985) akrabalık çalışmaları pratiğinin bütününe getirdiği eleştiri yine de geçerlidir. Bu eleştiri, genellikle kabul gören bir varsayıma, yani antropologlar tarafından kavramsallaştırıldığı hâliyle, akrabalığın toplulukların tamamında bulunan bağımsız bir sosyal ilişkiler alanı olduğu faraziyesine karşı çıkar. Schneider'ın kuvvetle öne sürdüğü hâliyle, ne akrabalık ne de soyağacı ağı, her ne kadar böylesi bir ağ analitik antropolojik kavramların kullanılması ile bütün kültürlere tahmil edilebilse de, tüm kültürlerde evrensel mahiyette mutlaka ortaya çıkması gereken bir kültürel oluşum alanıdır. Bu minvalde Schneider, akrabalığın antropologların anladığı ve devamlı ele aldığı şekliyle insani bir evrensel olduğuna dair güçlü kuşkularını ortaya koyar. Akrabalık çalışmasını kuranların -Maine, Morgan ve McLennan- döneminden pek çoklarının yanında Malinowski, Radcliffe-Brown, Fortes ve Goody gibi işlevselci ve yapısal-işlevselciler kanalıyla Marksistlere ve yapısalcılara ve onların da ötesinde Goodenough (1970) veya Scheffler ve Lounsbury (1971) gibi allamelere kadar akrabalığın, bütün kültürlerde evrensel kabul gören bağımsız bir alan şeklinde kavramsallaştırılmasının altında üç varsayım yatmaktadır.

İlki, akrabalığın ekonomi, siyaset ve dinle birlikte her topluluğun temel evrensel bileşenleri olarak tasavvur edilen kurumsal alanlardan birini teşkil etmesidir. Her topluluğun kendi akrabalık sistemine, ekonomi sistemine, siyaset sistemine ve inanç sistemine sahip olduğu görüşü başlangıcından itibaren antropolojik çalışmaya hâkim olmuştur. Bir topluluğun akrabalık sistemi ile diğer sistemleri arasındaki mühim farklılık ise akrabalı-

ğın tüm sosyal sistemde diğer üçü ile alakalı kurumların ifade edilmesini sağlayan ayrıcalıklı bir konum kaplamasında yatar. Ekonomik sistem ürün ve hizmetlerin üretim, dağıtım ve tüketiminin düzenlenmesi, siyasal sistem gücün yayılımı ile yasa ve düzenin idamesi ve din ise insanlar ile doğaüstü arasındaki ilişki şeklinde kavramsallaştırılabilirken akrabalığın bir içeriği yoktur. Akrabalığı 'ne hakkında olduğu' üzerinden, en tanınmışı Fortes'in (1969) diğerkâmlık öncülü fikri, tanımlama çabalarının bulunduğu doğrudur. Lakin akrabalığın olası içeriği şeklinde kavramsallaştırılan diğerkâmlık, akrabalık ilişkileri olarak idrak ettiklerimizi başka türden ilişkilerden kolayca ayıramaz: Yekdiğerini seven, destekleyen ve birbirine fedakârane yardım eden insanların akraba olması şart değildir.

İnsanların kendi kültürel kavramsallaştırmalarına antropologların sistematik bir dikkat göstermeye başlamalarından bu yana ekonomi, siyaset ve dinin her toplulukta mutlaka ayrı ve bağımsız eylem ve değer alanları şeklinde tasavvur edilmesinin gerekmediğini fark etmiş bulunuyoruz. Bunlar Batı kültürünün sosyal gerçekliği üzerinden yonttuğu anlamlı alanlar olsa da çoğu Avrupalı olmayan kültürde ille de ehemmiyet arz etmezler. Onlar için akrabalık, ekonomik, siyasi ve dinî değer ve eylemlerin üzerinden ifade edildiği bir tabirdir. Pek çok Avrupalı olmayan toplulukta insanlar akraba oldukları için ekonomik iş birliğine girerler, akraba oldukları için siyasal bir grup meydana getirirler ve akraba oldukları için birlikte dinsel ritüeller icra ederler. Bu toplulukları akrabalık-temelli şeklinde kavramsallaştırırız. Bu cihetle, akrabalık-temelli topluluk ve bir tabir olarak akrabalık kavramları, Batıda kültürel bakımdan farklı kavramsallaştırılan ama çoğu Batılı olmayan toplulukta bu şekilde kavramsallaştırılması bir gereklilik arz etmeyen, toplumu oluşturan işlevsel bakımdan farklı sistemler, yani akrabalık, ekonomi, siyaset ve din arasındaki ayrıma bağlıdır. Bu, şüphesiz, müteakip sorunun ortaya çıkmasına sebep olur: Akrabalık -ve sonuçta ilgili topluluğun akrabalık-temelli olması- ekonomi, siyaset ve din için bir

tabirden ibaret ise nasıl kendi içinde bir alan olarak anlaşılabilir ve diğer alanlardan ayrılabilir?

Herhangi bir antropologca muayyen kavramsallaştırılışı ne olursa olsun akrabalık fikri, akrabalığın bütünüyle insanoğlunun üremesi ve üremeye eşlik eden ilişkileri ile alakalı bulunduğu öncülüne dayanır. Bu öncül, akrabalık çalışmasının ve akrabalığın varsayılı evrenselliğinin üzerinde temellendiği ikinci faraziyeyi temsil eder. Buna göre, insanoğlunun üremesi çeşitli sosyal ve kültürel niteliklerin yanına yöresine kuşkusuz ki eklemlenebildiği biyolojik bir süreçtir. Sosyal ve kültürel nitelikler -antropologların başlıca mevzusu olsalar da- ancak ikincildir ve biyolojik ilişkilere nazaran daha az belirleyici bir değerdedir. Biyolojik ilişkilerin bağlar, zincirler ve dayanışma ilişkileri yaratan ve yürürlüğe koyan belirli nitelikleri vardır.

Tüm akrabalık kavramsallaştırmasının dayandığı üçüncü varsayım, her topluluğun insanlar arasında var olduğuna hükmedilen nesepsel ilişkileri çeşitli amaçlarla araçsallaştırdığı yönündedir. Schneider bunu İnsani Türeme Birliği Öğretisi şeklinde isimlendirir. Bu doktrin, akrabalık çalışmalarında çoğunlukla anlaşılır ve ayrıntılı bir biçimde açıklanmadan bırakılan akrabalığa dair başka iki aksiyomdan türemektedir: İlki akrabalığın evrensel ve ikincisi ise insani üreme ve bu sürece eşlik eden ilişkilerle alakalı olduğuna dair aksiyomlar. Her toplulukta üreme süreci, bir baba, anne, koca, karı, oğul ve kız ortaya çıkartır. Fakat soyağacının buradan ne kadar uzağa genişletildiği ve nasıl taksim edildiği şüphesiz kültürden kültüre değişkenlik gösterir. Her kültür baba, anne, koca, karı, oğul ve kızı ayırt eder ama daha uzak akrabaları ile nesepsel ilişkilerinin izini aynı biçimde sürmez.

Antropoloji geliştikçe sosyal ve fiziksel akrabalık arasındaki farklılık pekişmiş ve sosyal akrabalığın basitçe fiziksel akrabalığı yansıtmadığı konusu tam manasıyla işlenmiştir. Akrabalık, antropologlar için, folk üreme teorisi ile tanımlandığı hâliyle nesep-

sel ilişkiler anlamına gelir (Schneider 1984: 114). Öte yandan doğal ve biyolojik süreçlerin esas veya en azından sosyal akrabalığın izleyebileceği doğrultuya sınırlama getirebilen bir etken olduğu fikri yine de sürüp gitmektedir. Daha da önemlisi bu hakikaten bir yana bırakılamayacak bir pozisyon da olabilir. Zira akrabalık salt sosyal olsaydı ve hiçbir surette fiziksellik arz etmeseydi nasıl kavramsallaştırılabilirdi? Nihayetinde bir akrabalık fikrine sahiplik için kaçınılmaz surette onun aslen üremeye dair olduğu yönlü bir kavramsallaştırma yapmalıyız. Yine de üremeye, tüm insan topluluklarında evrensel bir mevcudiyete haiz görülen diğer kurumsal alanlara kıyasla neden merkezî bir konum atfedildiği sorusu olduğu gibi duruyor.

Schneider'ın cevabı akrabalığın Avrupalı sosyal bilimcilerce tanımlanmış olması ve bu tanımın 'soy akrabalıktan önde gelir' fikrini içeren Avrupa folk kültürünün akrabalık anlayışından türemesidir. Bu anlayışta 'kan bağları' veya aynı atadanlık bağları şeklindeki isimlendirme, hakiki biyolojik ilişkililiğin sebep olduğu veya meydana çıkardığı birlik bağları şeklinde anlaşılabilir. Akrabalık üreme ile alakalıymış gibi tanımlanır çünkü üreme sosyal yaşamın açık seçik ve fevkalade önemli bir vasfı gibi görülür. Bu ayrıcalık antropologların, ifadesini, annenin çocuğuna ve çocuğun annesine sevgisi, babanın kendi gerçek çocuğunu doğal ya da bilinçsizce kayırması veya kişinin benliğini kendi çocuklarına aktararak devam ettirmesi mefhumlarında bulan hâlihazırda kendi yüklü kültürel tecrübelerinden çıkar. Schneider'a göre, tüm insanların üremeye Batılıların yaptığı gibi yüksek bir değer atfettikleri görüşü desteksizdir. Çeşitli kültürlerde nesepsel ilişkilerin kültürel bakımdan Batılılardaki kadar önemli bulunmadığını ortaya koyan nadir tasvirlere rağmen nesepsel ağın evrensellik arz ettiği ve özellikle tüm kültürlerde aynı anlama karşılık geldiği varsayımına hiç karşı çıkılmadığından, bu görüş düpedüz olduğu yerde durmaktadır. Misal Solomon Adaları'nda birlik bağlarının üreme eylemlerinden bu şekilde ortaya çıktığı düşünülmez. Levy'ye göre burada 'ebeveynler olayların doğal,

verili sırasından dolayı değil, böyle istemiş bulundukları ve topluluktaki diğerlerinden müsaade aldıkları için çocukları yanlarında tutarlar. Yani ebeveyn-çocuk bağlantılarının *tümü* bir zorunluluktan uzaklık şeklinde görülme temayülündedir' (1970: 82; vurgu değiştirildi) ve 'tüm ebeveynler ve çocuklar arasındaki ilişkiler kırılgan ve koşulludur' (1970: 84).

Bunun gibi izahatlara rağmen akrabalık çalışması pratiklerinin tamamında nesepsel ağın tüm kültürlerde aynı belirginliğe sahip bulunduğu görüşüne hiçbir zaman salt bir varsayım olarak yaklaşılmamış ve çocukların her yerde erkekler tarafından peyda edilmesi ve kadınlar tarafından doğurulması ve bu 'hayat gerçekleri'nin -belirli bir kültür bunlardan nasıl bahsederse bahsetsin- Batı kültüründekine benzer anlam ve öneme sahip olması gerektiğinden hareketle, daima bir hakikat muamelesi yapılmıştır. Fakat nihayetinde çocukları erkeklerin peyda etmesi ve kadınların dünyaya getirmesi gerçeği, dünyadaki her kültürün nesepsel ilişkilere Batı kültürü ile aynı anlam ve önemi atfetmesi gerektiği anlamına gelmez. Bir kültür kimi insanlar arasında bir kan ortaklığı bulunduğunu kabul ediyor olsa da nesepsel ilişkilere Batı kültüründekine benzer bir anlam ve ehemmiyet yüklemek zorunda değildir veya -özellikle Batılı bir benzetme kullanılırsa- 'soy akrabalıktan önde gelir' yönlü bir koyutlamaya gerek görmeyebilir.

Schneider, akrabalığın özel ve ayrı bir sosyal ilişkiler alanı olduğu varsayımının özünde, çocukların peyda edilmesi ve doğurulmasına her yerde özel bir sosyal anlam vazedilmesinin bağlar ortaya çıkardığını aksiyom düzeyinde verili sayan 'soyağacı metodu'nun kullanımından kaynaklanan, sosyal ilişkilerin nesepsel ağ üzerinde haritasını çıkarma yönlü bir antropolojik pratiğin sonucu olduğunu öne sürer. Dolayısıyla 'soyağacı metodu'nun kendisi nesepsel ilişkilere atfedilen değerin, kültürel bakımdan hiç de belirgin olmadığı topluluklarda dahi, 'keşfedilmesine' önayak olmuştur. Metod, ilişkisellik kavramını, kendisi üzerinden yalnızca bu kaydedilebildiği için üreme vasıtasıyla kurulan ilişkiler şeklinde inşa eder. Bağlantılılık kavramının

üretiminde üremenin önemli olduğunu önceden verili varsayar. Hulasa, 'akrabalığın' özel ve ayrı bir sosyal ilişkiler alanı olduğu faraziyesi çok da ampirik 'gerçekler' veya 'veri' temelli bir genellemenin değil, daha ziyade bu 'gerçekleri' veya 'veriyi' kaydetme ve analiz etme metodolojisinin neticesidir. Kısaca antropologlar, akrabalığı nesepsel ilişkiler sistemi şeklinde tetkik ederken toplulukların kültüre özgü bağlantılılık inşalarından ziyade kendi metodolojilerinin ürünü olan bir şeyi çalışıyorlardı.

Bölünebilir Kişiler

Akrabalığın doğal ilişkilerin sosyal kabulüne dayandığına dair temel varsayım, akrabalığa dönük başka varsayımları da ima eder. Akrabalığın nesepsel ilişkilerin ayırt edilişi şeklinde kavramsallaştırılması, İngilizce 'soy akrabalıktan önde gelir' vecizesinin 'bilimsel' formülasyonudur. Bu, kişinin soyunu seçemediğinden nesepsel bağlantıların gayriiradiliği veya diğer bir İngilizce deyişte ifadesini bulduğu şekliyle 'kişi arkadaşlarını seçebilir ama akrabalarını seçemez' imasını taşır. Zira akrabalık, insanların dâhil olduğu belirli herhangi bir etkileşimin değil, salt mevcudiyetlerinin sonucu şeklinde görülmekte, yani toplumsal değil doğaya dayanan bir oluşum gibi algılanmaktadır. Akrabalık statüsü bundan dolayı isnat edilen bir konumdur. Kişinin doğumu ile kendiliğinden ortaya çıktığı için müzakere edilemez. Her ne kadar Batılı kavramsallaştırmada bireyler doğum anında fizyolojik ve psikolojik olarak tam manasıyla gelişmiş görülmese de bu noktada genetik mayaları bütünüyle şekillenmiş ve akrabalarının kim olduğu tamı tamına belirlenmiştir. Bu tahayyülde fizyolojik bir süreç olarak anlaşılan üreme, doğumla birlikte son bulur. İnsanların akabinde yapıp edebildiklerinin 'doğal', insani üreme sürecinden kaynaklanan akrabalık üzerinde herhangi bir etkisi yoktur. Misal üvey ebeveynleri onu ne kadar özenle yetiştirirlerse yetiştirsinler çocuğun 'gerçek' annesi onu doğuran kadın ve 'gerçek' babası onu peyda eden erkektir (Meigs 1989: 36). Olmaya değil yapıp etmeye dayanan Yapese bağlantılılık kavramsallaştırmaları ise, içsel özelliklerin bizim akrabalık olarak

isimlendirdiğimiz bağlantılılık biçimlerini ortaya çıkardığı görüşünün kültürlerarası uygulanabilirliğine meydan okumaktadır.

Başka etnografik vakalar da kişinin konumunun evrensel mahiyette doğumla belirlendiği ya da baba veya anne tarafından ebeveynliğin kişiye, mensupları kendilerini belirli atalardan gelmekte gören gruplar içerisinde haklar bahşettiği şeklindeki fikirleri şüpheli kılmıştır. Madagaskar Merinaları üzerine yazarken Bloch (1986) kişilerarası 'biyolojik akrabalığın' doğası ile 'soy akrabalığı' arasında bir ayrım yapar. Merinalar soy gruplarını bölünmemiş ve mukavim tahayyül ederler. Bunlar ideal olarak endogamiktir ve her biri grubun ölmüş mensuplarının toplu mezarlığını içerisinde barındıran belirli bölgelere bağlıdır. Mezarlar yalnızca grup üyelerinden geri kalanları barındırmaz, ayrıca, grup üyelerinin çoğu fiilen grup bölgesinden başka bir yerde yaşadığından aslında grubu yaratmaktaymış gibi görülebilir. Zira ölümle beraber ikinci bir definde bu mezarlığa gömülmek suretiyle bölgelerine geri dönerler. Merinalar 'soy akrabalığını' doğumun sonucu değil, yaşlılar vasıtasıyla mezarlıktaki ölülerden yeni kuşağa akan bir takdisin ürünü olarak tasavvur ederler. Bu sebeple soy, doğumla değil ata takdisi ve kişinin belirli bir mezara bağlılığı ile alakalıdır. Kişinin soy grubuna mensubiyet hüviyeti sonunda nereye gömüldüğüne göre saptanır. Sonuçta, ne doğum ne ölüm ama gömü kişinin soy konumunu belirler. Konumun doğumla belirlenmesinin gerekmediğine dönük genel tespit, Merkezî ve Güney Pasifik Adaları topluluklarında kişinin yalnızca ölümünden sonra bir akrabalık grubuna ait olabildiğini öne süren Fox (1987: 174-5) tarafından yapılmıştır. Madagaskar Zafimaniryleri üzerine yazarken Bloch, kişinin kimliğinin doğumla beraber verilmemesi ve biyolojik ebeveynliğin konumu belirlememesi hâlinde 'Zafimanirylerin grup teşkil etmek için babayanlı soyu kullanıp kullanmadıklarını veya çapraz-kuzen evliliği gerçekleştirip gerçekleştirmediklerini sormanın, tüm bu sorular doğum ve ebeveynliğin konumla ilgili olduğunu ima ettiğinden' (1993 119) manasız kaldığını ileri sürer.

Nesepsel ilişkilerin gayriiradi ve kişinin kontrolünün ötesinde olduğu gerçeği bunların aynı zamanda değiştirilemez ve kalıcı oldukları anlamına gelir. Bir kere kurulduklarında geri alınamazlar ve ölüme değin ebedîdirler:

> Her toplukta bir tür akrabalık sistemi bulunduğu gerçeği ilk etapta (bunu en asgari düzeyde konumlandırıp eril üretimin kabul görmediği yerlerde dahi) doğum, cinsel birlik ve ortak yerleşimden kaynaklanan duyarlılıklar için aleni bir müsaadenin bulunduğu ve ikinci etapta bu fiziksel fenomenlerin genellikle kolayca ayırt edilebilen ve çoğunlukla karşı çıkılamayan ve üzerinde gerekli diğer sosyal bağlantıların inşa edilebildiği basit bir temel sağladığı anlamına gelir. Dahası akrabalık bağı -evlat edinme kurgusu ile değiştirilmediği sürece- ölüme kadar bakidir. Öyle ki Tikopia gibi küçük topluluklarda akrabalığın neden sosyal yapının önemli bir kısmının kökeninde yer aldığı kolayca anlaşılabilir (Firth 1963a: xiii).

Akrabalık bağlarının değiştirilemez ve sabit oluşu kesinlikle Batılı görüşlerin bir parçasıdır (Schneider 1980: 25). Lakin kişinin doğumundan değil başkaları ile etkileşiminden kaynaklanan Yapese bağlantılık fikirleri bu görüşün de kültürlerarası geçerliliğine meydan okuyan bir muhteviyat barındırır. Yapese bağlantıları, olmadan ziyade yapmaya dayandığından önceden mevcut bulunmayan yeni bağlantılar yaratılabilmekte ve bunlar kişinin ölümünden başka yollarla da sonlanabilmektedir.

Akrabalığın doğası ve karakterine dair uzun akrabalık çalışmaları tarihi boyunca teyit edilen özel tüm varsayımlar nihayetinde Batılı ferdiyet ve bağlantı kavramsallaştırması üzerinde yükselmektedir. Bu kavramsallaştırmaya göre insanların ferdiyetlerini güvence altına alan bağlantıları değil bireysel statüleridir (Strathern 1992b: 26). Batıda insanların bireysellikleri, iş gören organizmalar olarak eşsizlikleri üzerinden tahayyül edilir. Bireyler birbirlerinin dışında kalmalarını sağlayan bir deri ile ayrışmış, farklı ve aralarında katı sınırlar bulunan fiziksel varlıklar şeklinde düşünülür. Kişinin sosyal yaşamı fiziksel tekliğine yabancı görülür ve ilişkiler bireyler arasında var olduğu hâliyle

tasavvur edilir (Strathern 1992a: 50). Tekil bir birey etkileşimlerinde başkalarının tesirinde kalır veya onlardan etkilenir ama böylesi bir karşılıklı bağımlılık çoğu kez gelip geçici görülür (Strathern 1992b: 25). Kişinin kendi 'gerçek' akrabalarının kim olduğuna dair -misal evlat edinilmiş çocukların kendi 'gerçek' ebeveynlerini sorması gibi- soru yöneltebilmesi tekil şahısların herhangi bir etkileşime girmeksizin de var olduklarını imler:

> Bu görüşe göre çocuklar sonrasında hangi ilişkilere sahip çıkarlarsa çıksınlar başka bireylerin eyleminin bir ürünü olarak oradadır. Böylesi bir yaklaşımda *bireyler bireyleri üretir*. ... İlişkiler, bu İngiliz modelinde, üreme eylemi sırasında üretilmez (Strathern 1992a: 53; orijinal vurgu).

Melanezya araştırmaları sayesinde başka kültürlerde kişilerin ve ilişkilerin Batıdakinden ne kadar farklı yorumlandığının giderek daha fazla farkına varıyoruz. Bireyleri kültürel bakımdan verili görmektense bugün insanların kendilerini açıkça sınırlanmış, farklı ve diğerlerinden ayrılmış addedip addetmediklerine veya daha ilişkisel tabirlere başvurup başvurmadıklarına daha da dikkat gösteriyoruz. Özellikle, Marilyn Strathern'in Melanezya akrabalık ve cinsiyet çalışması ile yeni üreme teknolojileri tartışmalarında ortaya çıkan Avrupa-Amerikan kavramları üzerine karşılaştırmalı çalışması, Batılı ve Melanezyalı ferdiyet söylemleri arasındaki farkı açıklığa kavuşturmuştur.

Malenezyalılar ferdiyeti, benliğin başkaları ile bir dizi anlamlı ilişkiler kanalıyla tanımlanması ve tecrübe edilmesi anlamında bağlantıların kökenlerinden ziyade tesiri üzerinden kavrar. Bireyler Batıda küçültülemeyen bir eşsizliğe sahipmiş gibi görülür ve birbirlerine bir toplumun parçaları olacak şekilde bağlanmalarını sağlayan ilişkilerden kavramsal olarak bağımsız tasavvur edilirken Melanezyalı bireyler sıklıkla, kendilerini üreten çoğul ve bileşik bir bağlantılar alanı şeklinde inşa edilir. Eşsiz varlık değerlendiriminin çok uzağında genellikle bireyden ziyade 'çokey' oldukları düşünülür (Strathern 1988: 12-13).

Bireyler ve 'çokeyler' arasındaki tezat Güney Asya'daki ferdiyet kavramı özelinde Marriott tarafından formüle edilmiştir. Burada;

> kişiler -tekil aktörler- 'birey', yani çoğu Batılı sosyal ve psikolojik kuramda ve sağduyuda bulduğu karşılık içerisinde bölünemez sınırlanmış birimler olarak düşünülmez. Bunun yerine Güney Asyalılar kişileri genellikle 'çokey' veya bölünebilir şeklinde tasavvur etmekte gibidirler. Var olmak için çokey kişiler heterojen cismani tesirleri özümserler. Ayrıca kendi kodlanmış özlerinin parçacıklarını -tözleri, kalıntıları veya başka aktif tesirleri- kendilerinden salıvermek zorundadırlar ki bunlar başkalarında köken kişilerin doğasına dair bir şeyi yeniden üretebilsin (Marriott 1976: 111).

Melanezyalı kişiler esasen çoklu ilişkilerin öznesi olarak üretilen çoklu varlıklardır. Çoklu oluşları içerisinde ayrıca bölünebilirler: Başkaları ile ilişkide parçalarını dağıtabilen varlıklar (Strathern 1988: 185). Kişi kimliğinin suretleri törensel değiş tokuşlarda bağlantıları genişletmek için sökülebilir, dolaşıma sokulabilir ve kullanılabilir. Kişiler, özünde çoklu inşalar şeklinde kendilerini oluşturan bağlantıları ortaya serdikleri oranda bu bağlantılar bağlamında tecelli ederler (1988: 274). Ayrıca kendi suretlerini bu bağlantılar içerisinde nesneleştirmekte ve kimlikleri bu nesneleştirmenin diğerlerinde ortaya çıkardığı tesirde kök salmaktadır. Batılı bireyin tersine benliği yalnızca başkaları vasıtasıyla fark edilebilen ve geçmiş ya da bugün, ölü veya diri başkaları ile bağlantıları kanalıyla meydana gelen Melanezyalı 'çokey' için bağımsız bir başlangıç noktası bulunmaz. Batılı mütalaalarda çocuklar doğal ve sosyalleşmemiş varlıklar olarak doğar ve sosyal ilişkileri bu 'doğal' olaya müteakip sosyalizasyon ile inşa edilir. Bu kavramsallaştırmada kişiler hayatları boyunca kişisel biyografilerine tecrübeler ve bağlantılar ekleyerek ve başkaları ile ilişkiler kurarak adım adım kimliklerini biriktirirler. Melanezyalılar ise üzerinden vücuda gelip oluştukları hâlihazırda mevcut bir bağlantı ile başlangıç yapar ve dünya üzerinde belirli bir etki yaratabilmek için parçalarını bağlamsal olarak sökerek ve ken-

di suretlerini nesneleştirip dolaşıma sokma vasıtasıyla başkaları ile bağlantısının nüfuzunu genişleterek hayatlarını sürdürürler. Batılı birey fikri kişinin birliğine vurgu yaparken Melanezyalılar kişilerin çoğul ve çoklu kompozisyonunun altını çizerler.

Ferdiyetin İlişkisel bir fenomen şeklinde kavramsallaştırılışına dair örnekler, insanların kendi kavramlarına duyarlı etnografik çalışma sayesinde, Melanezya'nın çeşitli kısımlarından durmaksızın rapor edilmektedir. Fakat şimdi burada, Batıdakilerden kökten farklı ferdiyet fikirlerinin dünyanın belirli bir kısmı ile sınırlanamayabileceği şeklindeki iddiamı öne sürmek için bilerek Afrika'dan bir örnek takdim etmek istiyorum.

Nuerler, karı ile koca ve birbirlerinin akrabaları arasındaki hısımlık bağlarının çocukların doğumu ile birlikte akrabalık bağlarına dönüştüğünü beyan etmişlerdi (Evans-Pritchard 1951: 12, 45, 72, 98, 104, 139, 156). Evans-Pritchard'ın bilgi vericilerinden biri bu noktayı şu şekilde ortaya koymuştu: 'Şimdi o [karın] annen gibidir; senin için yemek yapar, ineklerin sütünü sağar ve bir zamanlar annenin senin hanen için yapmış olduğu başka hizmetleri yerine getirir. O gerçek bir akraba kadındır. Annen gibidir' (Evans-Pritchard 1949: 100). Evans-Pritchard'ın kendisi Nuerlerin görüşünü 'çocuğun doğumu kadına kocasının ve erkeğe karısının ahalisi ile akrabalık sağlar. *Ruagh* yani kayın ilişkisinin *mar* yani akrabalık hâline geldiğini ifade ederler' (1951: 96) diyerek özetlemişti.

Çiftin ikinci veya üçüncü çocuğunun dünyaya gelmesinin ardından erkek, kayın ebeveynleri ile yemek yeme ve onların bulunduğu ortamda çıplak görünme yasaklamalarına dikkat göstermeyi bırakırdı (1951: 99-101). Kadın, *jigoala* (ev ahalim) ifadesini kendi doğum ailesine referansla kullanmaktan adım adım vazgeçer ve bunu koca evinin insanlarına atfen kullanırdı. Kadın kocasının akrabaları ile konuşurken kocasının kullandığı hitap terimlerine ve adam karısının akrabaları ile konuşurken karısının kullandığı hitap terimlerine başvururdu. Kadın, kocasının

sülale ruhlarının ve ata hayaletlerinin koruması altına girer ve onlar tarafından kabul gördüğünden kocasının sülalesi için icra ettiği ritüellerde onları çağırabilirdi (1951: 98-104, 170).

Bir adam ve karısının akrabaları arasında var olmaya başlayan akrabalığın açık göstergesi, kadının kocasına çocuk vermesinden sonra ensest yasağının kız kardeşi ile kocası arasındaki ilişki için de geçerli olmaya başlamasıdır. Evans-Pritchard adam ve karısının kız kardeşi arasında aynı atadanlık bulunmadığına işaret etse de (1951: 44) mevzuya Nuer bakışı açıkçası oldukça farklıydı:

> Bir adam ve karısının kız kardeşi arasında bir akrabalık bağı bulunmadığını öne sürdüğüm vakit Nuerler bunun doğru olmadığını söylemişlerdi. 'Ya çocuk?' diye sormuşlardı. Nuerler bir erkek ve karısının kız kardeşini, adamın karısının çocuğu vasıtası ile ilişkilenmiş görürler -çünkü bir kadın yalnızca çocuk sahibi olduğunda ve çocuğu onların çocuğu olduğundan kocasının ahalisi ile, onların tabiriyle ,'akraba kadın' olarak yaşamaya başladığında tam manasıyla evli olur-. Dolayısıyla kadının kız kardeşi de çocuklarının annesi olduğu için aynı zamanda bir tür akraba kadındır. Çocuğunun teyzesi olan karının kız kardeşi, senin kız kardeşindir (bizim isimlendirdiğimiz hâliyle kayın kız kardeş) (1951: 33).

Öte yandan bir adam ve karısının kız kardeşi arasındaki akrabalığa dönük Nuer beyanı, Evans-Pritchard'ın bunu bir 'nevi' akrabalık şeklinde tarif ederken ve yalnızca bir kayın ilişkisi olduğunu savunurken ima ettiği gibi sadece bir istiare ise Nuerler ensest tabusunu neden bu ilişkiye münasip bulmuşlardı? Kayın konumu veya tasviri akrabalığın, ensest tabusunu gerekçelendirmesi neredeyse namümkündü (Evens 1989: 331). Nuerler çocukların doğumu ile hısımlığın akrabalık hâline geldiğini ileri sürerken söyledikleri açıkça kastettikleriydi ve söylediklerinin altında yatan bir özün diğerine dönüşümü iması (1989: 334), Nuerlerin bedenleri birbirinden ayrık varlıklar şeklinde görmediklerine işaret ediyordu. Onların özün iletimini nasıl hayal ettiklerini bilmiyoruz ama bedenlerini ayrık varlıklar şeklinde düşünmemelerinde Melanezyalılarla pekâlâ benzer olabilirler.

Melanezya'da çalışan ve gebe kalma, ferdiyet ve bedensel gelişim ve bunların akrabalık ve cinsiyet kavramsallaştırmaları üzerindeki tesirlerine özel bir dikkat sarf eden pek çok antropolog, böylesi bir kavramsallaştırma için öz iletiminin önemine işaret etmektedir. Burada böylesi kavramsallaştırma örneklerinden yalnızca bir tanesini kısaca betimlemekle yetineceğim.

Papua Yeni Gine Doğu Sıradağları'ndaki Hualar, *nu* kavramını yaşam ve gelişimin özü olarak değerlendirir. 'Yaşamsal öz' şeklinde tefsir edilebilir olan *nu*, Hua düşüncesinde kan, ter ve cinsel sıvılarla ilişkilidir ama ayrıca saç, tırnak kesikleri ve etin kendisini ve dışkı, ayak izleri ve gölge gibi beden kaynaklı her tür ürünü içerir. Bu tasavvur ile tutarlı bir şekilde kavram, kişinin emeğinden kaynaklanan ürünleri de ihtiva eder. Hua tahayyülünde üreme, semen *nu*su ile âdet kanı *nu*sunun karışımının sonucudur ama doğumla sonlanan ayrı bir fiziksel eylem olarak görülmez. Bireyler yaşamları buyunca ilave *nu* aktarımı ve kaynaşımı ile gelişir ve değişirler. Akrabalık kavramsallaştırmaları özelinde *nu* bireylerin kendi aralarında aktarılan bir özdür. Ebeveynlerin rolü *nu*yu doğumlarından önce ve sonra çocuklarına geçirmektir. Kocalar cinsel ilişki sırasında *nu*yu sperm, ter, beden kokusu ve nefes biçiminde karılarına geçirirler.

Hualar akrabalık grubunu (*bgotva'auva* – bir deri bir beden), mensupları *nu* paylaşan bir grup olarak yorumlar. Ortak yerleşim kaçınılmaz surette *nu* paylaşımına yol açar. Birlikte yürütülen yaşam içerisinde *nu* değiş tokuşu yapar ve gündelik yaşam seyirlerinde bunu birbirlerine aktarırlar. Karşılıklı temas sırasında birbirlerinin kokusunu içlerine çeker, ter ve vücut yağlarını emer, yemek ve alet edevat paylaşımında yekdiğerinin salyasından bir kısmını yutar, sınırlı domestik alanın bölüşümünde birbirlerinin dışkısı ile temas eder ve hepsinden öte ürettikleri, hazırladıkları ve servis ettikleri yemeği yerken kendi aralarında *nu* değiş tokuşu yaparlar. Tüm bu *nu* değiş tokuşları, doğumun paylaşılan *nu*ya önayak olması ve bu sayede akrabalık yaratması ile benzer bir biçimde akrabalık yaratır. Bunun aksi, *nu* paylaşmayanların

akraba olmaması veya yabancılığıdır. Yabancılar potansiyel bir tehlike barındıran tuhaf bir *nu*ya sahiptir ve bu yüzden yabancı bir nu ile temas yasaklanmıştır.

Hualar genellikle Hua topluluğunun dışından, özellikle *bgotva' auva* olmamakla yükümlü, kadınlarla evlenirler. Kadının *nu*su, kocası ve kocasının topluluğu için potansiyel bir tehlikedir ve bunun zararlı etkisinden kaçınmak için evli kadın çok sayıda yasağa tabi kılınır. Kocasının topluluğundan kocası dâhil herhangi bir erginlenmiş erkek, sağlığını kaybetmemek, güçten düşmemek veya büyümesini sekteye uğratmamak için kadının ürettiği, hazırladığı ve servis ettiği yemekten veya yapraklı yeşil sebzeleri içerisine yerleştirdiği toprak fırından yiyemez. Kocanın topluluk mensuplarının kadının âdet sıvısı, gölgesi, saçı, teri, beden yağı, vs. ile temasını yasaklayan çok sayıda başka kural daha bulunur. Kadının çocuk doğurması ve bunu ilave çocukların takip etmesi, yasakların sayısının azalmasına ve adım adım gözetilmez hâle gelmesine yol açar. Çocukları büyümeye başladığında, her ne kadar koca için hâlâ yasak olsa da, erkekler kadının topladığı sebzeleri yiyebilirler. Yaklaşık on beş yıllık evliliğin ardından karı koca gayriresmî bir tören geçirir ve kocanın bu törenle yapraklı sebze yeme yasağı ortadan kaldırılır. Kadın, üçten fazla çocuk dünyaya getirmişse, menopoz sonrasında, erkeklerin evine resmen kabul edilir ve yabancılara dönük kendisinin bir zamanlar hedefinde olduğu yasaklara erkek üyeler gibi bu defa kendisi de riayet etmek mecburiyetinde kalır.

Yasakların adım adım azalması ve nihayetinde tamamen veya neredeyse tamamen ortadan kalkması, kadın ile kocasının topluluğu arasında, her iki tarafın *nu*sunun birbirine karışmasından vücuda gelen, bir akrabalığın tedricen geliştiğini ortaya koyar. Böylesi bir karışma yalnızca karı ile koca arasındaki cinsel münasebetten değil, aynı zamanda ortaklaşmadan kaynaklanır. Yemek üretimi, hazırlanımı, servisi ve tüketimi kaçınılmaz surette *nu* aktarımını içerir çünkü her bir yemek parçası onu üreten, hazırlayan ve servis edenin *nu*sunu barındırır. Yemek yemek mutlaka

başka birisinin *nu*sunu almayı içerir. Yemek vasıtasıyla insanlar başka birinin *nu*sundan küçük bir parçayı kendi bedenlerine alır ve bu süreç vasıtasıyla akrabalıklarını değiştirir (Meigs 1989).

Kocanın ve karının tebaaları arasındaki akrabalığın, Nuerler tarafından, yemek, cinsel münasebet ve gündelik sıradan temaslar kanalıyla özlerin aktarımı üzerinden kurulan Melanezyalı akrabalık kimliği kavramsallaştırmalarına birçok bakımdan benzer bir yolla tahayyül edilebildiğini ve bu kavramsallaştırmanın altında yatan Melanezyalı inşalara benzer bir ferdiyet inşasının pek çok bakımdan Nuerlerde de geçerli olduğunu iddia edebilirim.

Evans-Pritchard, Nuerlerin sürüleri ile neredeyse bunaltıcı zihin meşguliyetlerini ortaya koymuştu. Onun ifade ettiği üzere Nuerler 'tüm sosyal süreçleri ve bağlantıları sürü cinsinden tanımlamaya meyillidirler. Onların toplumsal tabiri sığırla ilgili bir tabirdir' (1940: 19). Ayrıca erkeklerin sığırlarla özdeşleşmesine de işaret etmişti (1956: 255-60). Nuer oğlan çocukları erkekliğe 'alınlarının bir kulaktan diğerine küçük bir bıçakla kemiğe kadar altı uzun yarıkla kesildiği' (Evans-Pritchard 1940: 249) bir ritüelle geçiş yapardı. Oğlanlar, bu operasyon ile inzivadan çıkışları arasında, boynuzsuz manda veya öküz için kullanılan *cot* kelimesi ile anılırlardı ve bu operasyonun kendisi açıkça gözde öküzlerin boynuzlarının kesilmesi ile karşılaştırılırdı (Evans-Pritchard 1956: 256). Baba ve anne tarafından akraba ayrımı, sürü üzerinden ifade edilirdi. Evli erkek kardeşlerin, ayrı ayrı sahiplenilse de, sürüleri genellikle aynı ağılda bağlanırken (Evans-Pritchard 1951: 128, 159) bir adam ile dayısının sürüleri aynı ağıla birlikte bağlanamazdı (1951: 164).

İnsan hayvan özdeşleşimi, özellikle Nuer kurban ediminde göze çarpardı. Evans-Pritchard'ın yorumuna göre Nuerler öküzlerini kurban ettikleri vakit feragat ettikleri

> benliği daha dokunaklı ifade eden ve cansız şeylere kıyasla ona daha yakın bir benzerliği bulunan hediyeler, canlı varlıklardır ve bu yaşayan varlıklar en kıymetli servetleridir, öylesine ki onlara bir özdeşleşme noktasına kadar katıldıkları söylenebilir.

> Lakin Nuerlerin sürülerini kurban ediminde kendilerini ortaya koyduklarının söylenebilmesi, yalnızca erkeklerin sürüleri ile bu oldukça genel özdeşleşme hissi ile alakalı değildir ... kurban edimlerinin başlıca özelliklerinden biri kurbanların sırtlarının boylu boyunca külle ovalanmasıdır. Bu, bir kutsama eylemi olarak ele alınabileceği doğru olsa da, aynı zamanda, şu ya da bu ölçüde, bir özdeşleşme eylemidir (Evans-Pritchard 1956: 279).

İnsanın hayvanla özdeşleşmesi, Nuerler için kişinin bir deri ile sınırlanmış ayrı bir varlık olmadığını akla getirmektedir. Eşsiz bir varlık değil de varlıksal sınırlarını aşkın bir şekilde ele alındığında (Evens 1989: 336) kişi, aynı zamanda bölünebilir tahayyül edilmektedir. Bu ferdiyet görüşü, Evans-Pritchard'ın kurban analizinde de sezinlenmekteydi: 'Nuerler kurban için sığırlarını verdiklerinde çok içten bir şekilde daha çok *kendilerinden bir parça* vermektedirler' (1956: 279; vurgu eklendi).

Nuerlerde evlilik, aşamalı başlık sığırı ödemesi ve bir dizi ritüel performansı vasıtasıyla kurulmaktaydı. Evlilik birliğinin en nihayetinde kadının dünyaya çocuk getirmesi ve karı kocanın kendi evlerinde birlikte oturmaya başlaması ile kurulduğu düşünülürdü (Evans-Pritchard 1951: 58-9). Güveyin ailesinin gelinin babasına aktardığı sığırın çoğu (ki gelinin babası devamında bunu baba ve anne tarafından akrabaları arasında bölüştürürdü), erkek kardeşlerinin her birinin güveyle eşit haklara sahip olduğu ortak sürüden tedarik edilirdi. Damadın erkek kardeşleri, babaları ölmüş ise, hayvanların vekiliydiler. Evans-Pritchard'ın kelimeleri ile

> sığırlar sülaleye, ataları ile henüz dünyaya gelmemiş mensupları arasında zincir olan tüm oğullara aittir. Her ne kadar fiiliyatta bunu genellikle hayata geçirmiyor olsalar da ... oğullar, babaları öldüğü vakit artık birer erkek iseler ortak bir ağıl etrafında birlikte yaşamalılardır. Bunu yapsalar da yapmasalar da sığırlar hepsine aittir ve sürü yeterince büyüdüğünde yaşça büyüklüklerine göre kendilerine eş almak için kullanılmalıdır ... (1951: 128).

Evlilikleri sülale meselesi olarak gören Nuerler 'sülaleden genellikle sığırları bir kadınla evlenmiş veya sığır için evlilikle başka bir sülaleye kızlarını vermişlik üzerinden söz ederler' (1951: 97). Önceleri birbirleriyle ilişkili olmayan babayanlıların sülale veya grupları arasındaki alışverişin nesnesi konumunda bulunan sığırlar, sığırlarla verili yakın özdeşleşmeleri içerisindeki erkeklerden, dolayısıyla bir gruptan, sökülebilen ve başka bir gruba eklenebilen bir parça olarak görülebilir.

Sığır, erkeğin, kimliğinden ayrılabilen ve kendisininkinden başka bir gruba eklemlenebilen bir parçası iken kadının ayrılabilen parçası çocuğuydu. Kadının çocuğu suretinde doğurganlığı, kendi grubundan sökülür ve kocasının grubunun mülkü hâline gelirdi. Kadın ilk çocuğunu hâlâ birlikte yaşadığı kendi ebeveyn evinde dünyaya getirir ve yalnızca ilk doğan çocuk sütten kesildiğinde kocası, babasının meskenmahalinde, karısı için bir kulübe inşa ederdi. Çocuğun annesinin grubundan ayrılması ve annesinin kocasının grubuna eklemlenmesi, kadının ilk doğanı dünyaya getirmesinin hemen ardından icra edilen bir ritüelle görünür kılınırdı: Kadın bebeği kocasının evine getirir ve kocasının babasının ahırında merkezde bulunan ocağın küllerine oturturdu (1951: 73). Burası, kocanın ve onun yakın babayanlılarının müşterek haklara sahip oldukları, gruplarının birliğini sembolize eden sürü alanı idi (1951: 125). '"Sığırın çocukları", dolayısıyla adına ödeme yapılan erkeğin sahipliğinde' oldukları için çocuklar bu gruba eklemlenmekte ve 'onun soy dalının katışıkları' (1951: 98) hâline gelmekteydi. Anneleri ölür veya kocasını terk ederse babaları ile kalırlardı. İkinci durumda yani ayrılma hâlinde kadının sonradan dünyaya getirdiği çocuklar da fizyolojik babalığa bakılmaksızın adına ödeme yapılmış olan erkeğindi (1951: 91-3, 98).

Karşılıklı evlilik yapan iki grup arasında değiş tokuş edilen her ne ise, birisinden çekip çıkarılmakta ve diğeri tarafından özümsenmekteymiş gibi ele alınmaktaydı (Strathern 1988: 178). Bunların tekillikleri ve müşterek özgülükleri, parçalarının

ayrılması ve bir diğerine eklemlenmesi kanalıyla silinirdi. Ayrılma ve eklenme vasıtasıyla bu iki grup kendi aralarında özlerini aktarır ve Hualardaki yemek, cinsel münasebet ve gündelik sıradan temas üzerinden özlerin aktarılmasına benzer bir biçimde bir özü diğerine dönüştürürlerdi. Ortaya çıkan töz değişimi aralarındaki akrabalığı yaratan şeydi. Bu şekilde, Nuerlerin görüşüne göre çocuk doğana kadar hısımlığın akrabalığa dönüşmemesi anlamlı hâle gelir. Çünkü güveyin grubunun ve özünün (sığır) bir parçası gelinin grubuna eklemlenmişken gelinin grubunun hiçbir parçası çocuk doğana kadar henüz güveyin grubuna eklemlenmemiştir. Müşterek akrabalığın temeli - müşterek töz değişimi, gelinin grubunun özü güveyin grubuna bulaşana ve her bir grubun diğerinin kimliğinin kaynağı olduğu söylenegelene kadar tamamlanmamış kalır. Bu, çocuğun doğumu ve babanın grubuna eklemlenmesi sayesinde gerçekleştirilir.

Güncel Akrabalık Tahayyülleri

Akrabalık çalışmalarındaki en önemli gelişme, önceden tüm akrabalık sistemlerinin üzerine inşa edildiği varsayılan doğal gerçeklerin kültüre özgülüğüne dönük giderek artan farkındalıktır. Schneider'ın eleştirisi sonucunda şu sorunla baş başa kalmış bulunuyoruz: Ya üreme eylemlerinden kaynaklanan nesepsel ilişkiler sistemi şeklindeki akrabalığın kültürel bir evrensel olduğu varsayımını terk etmeli ya da çocukların dünyaya getirilmesi ve büyütülmesinden doğan ilişkiler sisteminden daha geniş bir akrabalık tanımı benimsemeliyiz.

Akrabalığın analitik bir kategori olarak kullanımının bir yana bırakılması, Schneider'ın telkin ettiği üzere gerçekçi bir öneri gibi gözükmemektedir. Bu minvalde hâlihazırda oldukça yüklü bir kuramsal çaba sarf edilmiştir. Schneider'ın kitabı, kuşaklar boyunca antropologların kendi kültürlerine özgü akrabalık görüşlerini zımnen doğal gerçeklerin sosyal ve kültürel inşası şeklinde kabul etme ve akrabalığı her yerde bu kültüre özgü inşa üzerinden kavramsallaştırma geleneklerinin eleştirisidir. Lakin

Schneider'ın eleştirisinin altında bir yandan da bunun, ortaya çıkışından bu yana antropolojide bina edilen akrabalığın temel niteliği olduğunun kabul edilişi yatar (Strathern 1992a: 45).

Şayet nesepsel bağlar sistemi şeklindeki akrabalık kavramsallaştırmasını sürdüreceksek akrabalığın insani bir evrensel olduğuna dönük kuramsal varsayımımızı bir daha gözden geçirmeli ve üreme sürecinde kurulan bağlara bizimkine benzer bir kültürel mana yüklemeyen ve bağlantılılığı mutlaka insani üreme biyolojisinde kökleri bulunan bir kavram şeklinde görmeyen toplumların varlığını kabul etmeliyiz. Diğer yandan nesepsel bağlantılarla hiç alakası olmayan ilişkileri akrabalık şeklinde tariflemek suretiyle akrabalığın evrenselliği illüzyonunu bizim yaratmış olabileceğimizin de farkına varabilmeliyiz.

Scheffler akrabalığın bir beşerî evrensel hâlinde kavramsallaştırılmasının, kendisini 'öteki' nezdinde söz söylemekte gören antropolojinin liberal-insancıl sesinin bir ürünü olduğuna işaret etmiştir. Bunu

> 'öteki'ni kendimize ve süreç içerisinde aynı insan haklarını eşit oranda hak eden ortak bir insanlığa asimile etmeye dönük kuvvetli bir alakaya sahip oluşumuz ölçüsünde hayata geçirdik. Geçmişte bu çaba 'insanlığın psikolojik birliği'nin veya bir tanesi de 'akrabalık' olan 'evrensel kültür kategorileri'nin unsurlarını araştırma şeklini almıştı (1991: 375).

Üremeden kaynaklı ilişkiler sisteminden daha geniş bir akrabalık tanımı benimsemek, alternatif akrabalık kavramlarının evrensel mahiyetteki doğal ve biyolojik gerçeklerin farklılaşmış kültürel detaylandırılışı olarak ele alınamayacağının, zira bu tutumun farklı toplulukların insanları neyin birbirine bağladığına dair farklı kavramsallaştırma ihtimallerini ortadan kaldırdığının fark edilmesine dayanır. Antropologlar elbette, kendilerini nesepsel mahiyette ilişkilenmiş görmeyen insanların birbirlerine akrabalık terimleri ile hitap edip akraba muamelesi yaptıklarının uzun zamandır farkındadır. Bu insanların aralarındaki bağlan-

tıları bir çeşit akrabalık şeklinde kavramsallaştırışı, birbirleri ile evliliğe yasak getirişlerinde tipik ifadesini bulur. Antropologların kayda değer bir ilgi gösterdikleri evlat edinme ve vaftiz ebeveynliği (*compadrazgo*) (Pitt-Rivers 1968, Caroll 1970a, Gudeman 1972, Brady 1976, Goody 1982), literatürde genellikle 'kurgusal', 'ritüel', 'taklit', 'uydurma' veya 'sözde' akrabalık şeklinde tefsir edilen bu bağlantı türlerinin tipik örnekleridir. Tüm bu kavramlar, paylaşılan öz kabulü içermeyen ve nesepsellik üzerinde yükselmeyen bağlantıların yine de bunları model aldığı izlenimini uyandırmaktadır. Mikronezyanın Truk Bölgesi'ndeki öz paylaşanlar ile toprak, yemek, iş ve yerleşim paylaşıp birbirlerine destek olanlar arasındaki ayrımın açıkça bulanık kaldığı, kendi isimlendirmesi ile 'yaratılmış akrabalık' çalışmasında Marshall (1977) öz paylaşmayan muhtelif kişilerin birbirlerini müştereken akraba kabul ettiklerini göstermektedir. Trukeseler nesepsel ilişkilere herhangi bir önem atfetmeme hususunda Yapeseler kadar ileri gitmeseler de kayda değer yakın kişisel bağlantıları, performans kanalıyla olduğu kadar üreme vasıtasıyla oluşturulan ilişkiler şeklinde tasavvur ederler. Bu açıdan kesinlikle tek değildirler. Kimin akraba olduğunu ve kimin olmadığını belirlemede performans ve davranış koduna yapılan vurgu, Melanezyalı Fore (Glasse 1969), Mikronezyalı Banaban (Silverman 1970), Polinezyadan çeşitli topluluklar (Caroll 1970b, Feinberg 1981) veya Navajo (Witherspoon 1975) gibi başka topluluklarda da kayda geçirilmiştir. Bu durum Marshall'ın akrabalığa özgü niteliğin salt paylaşılan fiziksel özde değil, 'kültüre has çeşitli sembolik ve etkileşimli mecralar kanalıyla ifade' (1977: 655) edilebilen paylaşma kavramının kendisinde bulunduğunu ileri sürmesine kaynaklık etmiştir.

Akrabalığın pek çok kültürde yalnızca nesep üzerinden değil özellikle yemek, toprak ve hizmet paylaşımını dışavuran bir davranış kodu üzerinden tanımlandığını öne süren çalışmalar üreme kanalıyla oluşan bağlar sistemi şeklindeki antropolojik akrabalık kavramsallaştırmasına meydan okuyormuş gibi görünse de

esasında onun üzerine yerleşmişlerdir. Şayet bir öz paylaşmayan insanlar birbirlerini müştereken akraba kabul ediyorlarsa kendilerini ilk etapta tamamıyla farklı bir şey değil de *akraba* gördüklerini nasıl bilebiliriz? Belirli bir performans veya davranış kodu kanalıyla kurulan bağlantıları akrabalık bağlantıları şeklinde sınıflandırabilmemiz basitçe yerlilerin bu bağlantılara ilişkisel terimlerle yaklaşması ve bu terimlere aynı zamanda cinsel üreme vasıtasıyla kurulan bağlantılar için de müracaat etmeleri sayesindedir. Bu sebeple, pek çok toplulukta insanların öz paylaşanlarla toprak, yemek, iş veya destek paylaşanlar arasında ayrım yapmadıkları argümanı, akrabalığın nesepsel ilişkiler sistemi ve onun üzerinde modellenen sosyal bağlar şeklinde tanımlanmasına özellikle meydan okumaz. Hatta şu veya bu toplulukta öz paylaşanlar ile başka herhangi bir şey paylaşanlar arasındaki farklılaşımın bulanıklaştığından bahsedebilmemiz bile ilk etapta nesepsel ilişkiler sistemi şeklinde bir akrabalık modelini kullanmamızdan kaynaklanır.

Üremenin merkezde yer aldığı akrabalık tanımlamasından daha radikal bir uzaklaşma çabası, akrabalığın, farklı topluluklarda farklı kültürel kavramsallaştırmalara tabi oldukları için nesepsel bağlantıların ayırt edilişi üzerine inşa edilmesine gerek bulunmadığına açıkça vurgu yapan antropologlardan gelmiştir. Bunlar, akrabalıktan ziyade ilişkilenme kavramından bahsetmeyi tercih ederler (Bouquet 1993: 157, 173, 179, 215, Carsten 1995: 224, 236). Bouquet ilişkilenmeyi, 'nesepsel ilişkileri mutlak surette en önemli görmeyen' ve 'başka nüanslara müsaade eden bir kavram' şeklinde nitelendirir (Bouquet 1993: 157). Carsten '"ilişkilenme" terimini yerel eyleme ve insanların ilişkilerini antropolojik kuramdan çıkan görüşlerden ayrı kavramsallaştırma usullerine işaret etmek için' (Carsten 1995: 224) kullanır. Lakin 'ilişkilenme' kavramının belirgin kusuru genel bir sosyal mefhumundan açık bir yolla ayrılamaması ve dolayısıyla analitik bakımdan amaçsız olmasını engelleyen bir anlamla bezenememesidir. İlişkilenme kavramının ana sorunu, 'ilişkilenme'nin

neyi içeren açık bir manaya sahip olduğunu, nasıl tanımlandığını ve başka türden herhangi bir sosyal bağlantıdan nasıl ayrılması gerektiğini belirginleştirememesidir. Carsten'e göre akrabalık çalışmasının merkezinde olması gereken soru

> çalıştığımız insanlar kendi ilişkilenme görüşlerini nasıl tanımlamakta, inşa etmekte ve bunlara ne değer ve anlam yüklemektedirler? Bana öyle geliyor ki 'akrabalık' terimini insanların pratik ettikleri ve hissettikleri ilişkilenmeyi karakterize etmek için kullanmamız daha yerinde olur. Bu sayede yeni ve daha esnek bir antropolojik akrabalık çalışmasına ulaşabiliriz (1995: 236).

İnsanlar her yerde pek çok türden ilişkilenme 'pratik eder ve duyumsar'. Birbirleri ile arkadaş, komşu, vatandaş, tapındaş, üretici ve tüketici ve aynı etnik grubun mensubu olmanın yanında sayısız başka biçimde ilişkilenirler. Şayet 'akrabalık çalışması için yeni ve daha esnek bir yaklaşıma' varacaksak farklı topluluklardaki insanların 'kendi ilişkilenme görüşlerini tanımlama ve inşa etme' yollarına dönük çalışmamız belirli ve özel ilişkilenme türleri ile alakalı olmalıdır. İlişkilenme kavramının kullanışlılığını savunanlar, herhangi bir tür sosyal bağlantı ile eşleşim sakıncasından kaçınmak için kavramı, geleneksel olarak akrabalık şeklinde tanımlananlara benzer bağlantılarla sınırlandırırlar. Bu yüzden akrabalık kavramını ilişkilenme kavramı ile değiştirmek, akrabalık tanımında yer alan sorunlara pratikte semantik bir çözüm bulmak anlamına gelir. Ancak fenomeni yeniden isimlendirmek kavramsallaştırılışına dâhil sorunları çözmez. Akrabalık yerine ilişkilenmeden bahsetmekte ısrarcı isek, onyıllarca akrabalığın ne anlama geldiğini tartıştığımız gibi yakında ilişkilenmenin ne anlama geldiğini tartışmaya başlayabiliriz.

Benzer sorunlarla, Needham'ın (1971) standart antropolojik akrabalık kavramsallaştırması eleştirisinin takipçileri de karşı karşıya geliyor. Misal Barnard ve Good tözel bir akrabalık tanımının mümkün olmadığını zira tüm tözel tanımların mevzubahis fenomende belli başlı nihai tanımlayıcı nitelik veya nitelikler

belirleme noktasında monotetik kaldığını öne sürerler. Bunun yerine politetik bir akrabalık tanımı sunar ve herkesin kabul edebileceği teferruattan uzak yirmi maddelik bir akrabalık özelliği veya karakteristiği listesi önerirler ve bir bağlantıyı, belirttikleri özellik veya karakteristiklerden bir kısmını gösterdiği vakit akrabalıkla ilgili bulurlar (Barnard ve Good 1984: 188-9). Lakin 'politetik' akrabalık tanımları öyle geniştir ki neredeyse her bağlantı istendiği takdirde akrabalık olarak sınıflandırılabilir. Politetik mahiyette tanımlanmış akrabalığın kültürlerarası bir karşılaştırmaya tabi tutulması esasında hiçbir ortak noktası bulunmayan bağlantıları karşılaştırma sonucu üretebilir; misal pekâlâ arkadaşlığın bünyesinde yer alabilecek 'hemen veya dolaysız bir geri dönüş beklentisi olmaksızın yapılan ödemeleri' içeren bağlantılar (Pitt-Rivers 1973, Leyton 1974) ile bir biçimde etnisite sayılabilecek 'tayin edilmemiş kişilerin tersine bir tarafa grup veya kategori içi' bir oluşum atfeden bağlantıları karşılaştırma. Bu örneğin işaret ettiği gibi politetik akrabalık tanımları aynı kültür içerisinde bile akrabalık bağlantılarını arkadaşlık ve etnisite bağlantılarından ayırmayı olanaksız kılacaktır. Şayet akrabalık 'küçük çocukların beslenmesi ve büyütülmesini ihtiva' ediyorsa kişilerin sosyalizasyon sürecinde edindikleri rol ve statüleri hangi temelde akrabalık rol ve statülerinden ayırabiliriz? Çocuk yuvası elemanları ve anaokulu öğretmenlerinin, özellikle bazen çocuklar tarafından 'teyze' veya 'amca' diye çağrıldıkları dikkate alınırsa, ücretli akraba oldukları sonucuna mı ulaşmalıyız?

Politetik akrabalık tanımını savunanlar, farklı kültürlerin basitçe katı doğal ve biyolojik gerçeklerin farklı kültürel detaylandırılışı şeklinde ele alınamayacak ilişkilenme kavramları ile çalışabildiğini bize bir kez daha hatırlatmaktadır. Yukarıda anılan örnekler politetik akrabalık tanımının ister istemez, kültürel ilişkilenme ve farklılık kavramsallaştırması ile sınırdaş bir 'akrabalık' tahayyülüne yol açacağını gösteren bir kanıt sunmaktadır. Akrabalığı artık kavramsal olarak, diyelim ki arkadaşlık ve etnisiteden ayıramazsak yalnızca akrabalık analitik kategorisini

değil çok sayıda başka analitik kategoriyi (örneğin arkadaşlık ve etnisite) de terk etmek zorunda kalırız. Elbette bu durum farklı kültürlerin kendi müşterek ilişkilenme ve farklılıklarını nasıl tahayyül ettiklerine dönük ilgimizin önüne geçemez ama fiiliyatta kültürlerarası eşleşikleri karşılaştırıp karşılaştırmadığımızı sorgulanır hâle getirir.

Akrabalığın nasıl kavramsallaştırılacağı ve tanımlanacağına dair mevcut tartışma, pek çok kültürde sağduyuyla 'akrabalık' olarak isimlendirdiklerimize benzer bağlantılar sisteminin, nesepsel bağlantıların izinin sürülmesine dayanması gerekmediğini fazlasıyla belirgin kılmıştır. Kültüre özgü açıktan-nesepsel akrabalık tasavvurlarına dönük tartışmanın yeterince dikkate almaz göründüğü nokta, geleneksel antropolojik akrabalık tanımlamasında merkezî yer tutan nesepsel ilişkilerin, ilişkiselliği insanlar arasındaki öz paylaşımına ve özün kuşaklar boyu aktarımına dayandıran Batıya özgü bir tahayyül olmasıdır. Avrupalı-Amerikan tasavvurunda öz paylaşım, biyolojik üreme sürecinin sonucudur ve kökenlerinin izi , 'biyoloji'nin bir zamanlar genetik aktarım meselesi olarak tanımlandığı on dokuzuncu yüzyılın ortasına kadar sürülebilir (Ingold 1990: 209-11, 1991: 359). Bu kavramsallaştırma, yalnızca gebelik sırasında rahimde değil aynı zamanda doğumdan sonra emilen süt vasıtasıyla niteliklerin kazanıldığı daha uzun bir süreç sonucunda bireyin ortaya çıktığını tasavvur eden Batılı eski görüşü rafa kaldırmıştır (Marvick 1974, Ross 1974).

Akrabalığın değerli bir analitik kategori olarak korunması, genel anlamda 'sosyal' veya özel anlamda *herhangi* bir tür ilişkilenme ile birleştirilmemesini ve *özel* bir sosyal bağlantılanma türü olarak kavramsallaştırılmasını gerektirir. Bu görüşe sahip Kelly'nin tanımında akrabalık

> bir kişinin vücut bulduğu ve tam (yetişkin) bir sosyal birey hâline geldiği süreçleri özgülleştiren kültürel anlamları esas alan sosyal ilişkilerdir. Bu süreçler varlığın hem ruhani hem cismani bileşenlerinin alımı ve dönüşümünü kuşatır. Cinsel üreme ve

babalık ile anneliğe mahsus katkıların formülasyonu, ilgili sürecin eşleşiği olmasa da önemli bir bileşenidir. Ruhani bileşenlerin tamamının hiçbir zaman yalnızca ebeveynlerden gelmediğini gösteren etnografik bir gerçekten dolayı durum böyledir. Dahası, cismani özün cinsellikle iletilen içeriği sık sık başka yollarla da aktarılır. ... Yemek de bireyin ruhani ve cismani tamamlanışında asli bir bileşen tesis edebilir. ... Son olarak, olgunlaşma genellikle ferdiyetin ruhani ve cismani bileşenlerinin arınmasını, yer değiştirmesini, eklemlenmesini ve/veya tamamlanmasını zorunlu kılar. Akraba ilişkileri kategorisini bireyin oluşum süreçlerinin tamamına değil bir kısmına dayanan ilişkilerle yapay yolla sınırlandırabilecek herhangi bir analitik araç yoktur çünkü bu süreçler kültürel olarak tümleşik bir sistemin bileşenleri şeklinde formüle edilmiştir ve neden oldukları sosyal ilişkilerin tamamı aynı mantıki türdendir, yani paylaşılan öz ve paylaşılan ruh ilişkileri (1993: 521-2).

Ben de benzer biçimde akrabalığın, anlamlı bir kavram olabilmesi için, paylaşılan bedensel ve/veya ruhani öz ve bunun aktarımından gelen kültüre özgü bir ilişkilenme kavramı şeklinde anlaşılması gerektiğini iddia ediyorum. Batıda olduğu kadar pek çok Batılı olmayan kültürde bu, cinsel üreme süreci kaynaklı görülebilir; lakin başka başka kültürlerde pekâlâ aynı yemeği paylaşmanın, aynı toprak üzerinde yaşamanın veya başka herhangi bir şeyin sonucu olarak da değerlendirilebilir. Batılı terimlerde ikinci süreç elbette biyolojik değil sosyal olarak kategorize edilir ve dolayısıyla geleneksel antropolojik tanımlama içerisinde 'akrabalık' şeklinde sınıflandırılmaz. Carsten'in, bu duruma işaretle Langkawi adası Malaylarına dair yazarken belirttiği üzere

yerel koşullarda kimi aktiviteleri sosyal kimilerini ... biyolojik şeklinde etiketlemek çok az anlam ifade eder. Ben Langkawi ahalisinin bu şekilde hareket ettiğini kesinlikle hiç duymadım. Şurası açıktır ki önemli akrabalık bağlantıları bizim hesabımızla her ikisini de kapsar. Akrabalığın ve bir ölçüde ferdiyetin malzemesi konumundaki kan, Langkawi insanlarının vurguladığı gibi rahimdeki gebelik süresince ve doğumdan sonra da diğerleri ile yemek yeme vasıtasıyla ev içerisinde kazanılıyorsa sosyal midir veya biyolojik midir? Bu soruya cevap vermenin

imkânsızlığı âdeta bu ayrımın kifayetsiz doğasının altını çizer (1995: 236-7).

Geleneksel antropolojik akrabalık tanımının altında yatan 'sosyal' - 'biyolojik' ayrımı, tüm kültürlerde altı çizilmeyen özellikle Batılı bir zıtlıksa akrabalığın (çok daha dar nesepsel ilişkiler şeklinde kavramsallaştırılması yerine) paylaşılan öz ve onun aktarımı şeklindeki tasavvuruna bağlılık, analitik pratiğimiz için farkına vardığımızdan çok daha öte sonuçlar barındırabilir. Bu sonuçlardan biri, 'bir biyolojik süreç olarak akrabalık tanımının üzerinde yükseldiği "Batılı" ve mantıken önsel, biyolojik olanın sosyalden ayrımının bir yana bırakılmasına' (1995: 236) da tabi olmamızdır.

Hakiki araştırma pratiği düzeyinde akrabalığın insani bir evrensel şeklinde tahayyül edilmesi, antropologların insani kategorileri her yerde, yerel kabul gören sınıflamaların gerçekte üreme sürecinde kurulan veya özellikle bunlar üzerinde modellenen ilişkilere gönderme yapıp yapmadığını önceden soruşturup öğrenmeden, hâlihazırdaki soyağacı dizgesi üzerinde işaretlemesini sağlayan soyağacı metodunun bir sonucudur. Akrabalığa dair genellemeleri ve akrabalık teorisi olarak bilinen formülasyonu mümkün kılan bu metod, üzerinden toplanan verinin nesnelliğinin varsayılmasına önayak olmuştur. İlişkilenmeye dair soyağacı metodu ile toplanan verinin, ihtimal objektivitenin çok uzağında kalan ve çalışılan insanların kendi inşaları ile uyumsuzluk içerisinde bulunan bizim kendi inşalarımız olduğunu bir kere fark ettikten sonra, kabul gören akrabalık teorisinin her bir kısmına eleştirel yaklaşmaya ve akrabalık çalışmasındaki temel kavramların bir zamanlar revaçta olan formülasyonlarını, yeniden formülasyonlarını ve düzeltimlerini terk etmeye başlamış bulunuyoruz. Antropolojik kuramın ve antropolojik mevcut durumun son değerlendirmeleri (Ortner 1984, Clifford ve Marcus 1986, Marcus ve Fisher 1986, Borofsky 1994), öncüllerimizin muhayyilesini harekete geçiren kuramsal akrabalık çalışması problemlerine bugün hemen hemen hiç göndermede bulunmamaktadır.

Akrabalık çalışmasındaki temel değişim, bugün varsayılı bir nesepsel ilişkiler sistemine değil insanların kendi tahayyüllerine ve inşalarına odaklanılmasında kendisini açığa vurmaktadır. Çalışma, gözlemlenen bağlantıların anlamını, çalışılan topluluk için kültürel önem arz eden kavramlar, temel dayanaklar ve değerler vasıtasıyla araştırmaya yoğunlaşmıştır. Yerel kategoriler ile başlayan ve öz paylaşımı ile aktarımının farklı kültürlerdeki tahayyülüne duyarlı kalan akrabalık analizleri, yerel kavramsallaştırmaları analitik olarak türetilmiş soy, hısımlık, (Rivière 1993), ebeveynbağlantılılık ve benzeri kendi kavramlarımızla betimlemenin ne kadar yetersiz kaldığını açıkça göstermektedir. Böylesi kavramların özel herhangi bir yerel kavramsallaştırmayı tarif etmekteki yetersizlikleri kanıtlanmış ise buradan soya, hısımlığa, ebeveynbağlantılılığa ve esasında akrabalık olarak isimlendirdiğimiz tüm ilişkiler alanına dair kültürlerarası geçerlilikte genellemeler formüle etmenin giderek zorlaşmakta olduğu sonucu çıkar. Bugünün akrabalık çalışmaları, akrabalığın ve hatta siyaset, ekonomi veya din gibi geleneksel başka antropolojik alanların, işlevsellikle tanımlanmış kurumların izole koşullarında takip edilemeyeceğine dair artan farkındalık sonucunda geleneksel akrabalık teorisinin statik ve soyut kuramsal modellerinden kaçınıyor. Yerel akrabalık tecrübelerinin devlet politikalarından, ticaretten, kolonyalizmden ve milliyetçi söylemlerden nasıl etkilenmekte olduğuna dönük vurgu ile güncel akrabalık çalışmaları, tarihsellikte ayakları yere basmaya ve insanların gündelik tecrübelerine, gücü, eşitsizliği ve farklılığı kavrayışlarına ve temsillerine odaklanmaya temayül etmiştir. Artık akrabalık, aile ve hane ile ilgili yerel tasavvurların içerisindeki etnisite, sınıf ve cinsiyetin önemine vurgu yapılmaktadır (Peletz 1995).

Amaçladığımız objektivitenin Batı kültürüne özgü varsayımları ve inşaları başkalarına yüklemekten ibaret olduğunun fark edilmesi kaçınılmaz bir sonuç ihtiva eder. Sosyal süreçlerdeki düzenliliğe bakmaktan ziyade bugün kültürel özgünlüğe daha önceden görülmedik ölçüde duyarlıyız ve her vakayı farklı analiz

etmeyi özendiriyoruz. Kültürlerarası genellemeler formüle etmeye eskisinden çok daha az istekliyiz. Karşılaştırma yaparsak bu genellemeler formüle eden değil belirli inşaların kültürel özgünlüğünü gösteren bir yaklaşımdır. Marilyn Strathern'in çalışması, söz konusu edilen yaklaşımın tipik bir örneğidir. Strathern, Melanezya malzemesini, İngilizlerin ilişkilerini anlamlandırma tutumlarını açığa çıkarmak için kullanmıştır (1992a). 'Akrabalık teorisi'nden kaçınma temayülü bugünkü antropolojide gözle görülürdür. Lakin her vakayı farklı analiz etmenin cazibesi, akrabalığı her yerde evrensel insani bir hâlete özel bir kültürel cevap olarak görmek kadar problemli olabilir.

Başlangıcından beri akrabalık çalışmasına kılavuzluk eden Batı kültürüne özgü varsayımı açıkça reddeden çalışmaların yararlılığı inkâr edilemez ve muayyen topluluklardaki ilişkilenme görüşlerinin altını çizen kültürel mantığın betimlenmesine yönelmek hiç şüphesiz doğru istikamette bir ilerlemedir. Fakat akrabalık üzerine bugünkü antropolojik söylem, açıkça eleştirdiği geleneksel söylemde kendi öncülleri bulunan bir söylemdir. Nihayetinde bize antropolojik çabanın köklerinde yatan kültürel tercüme eylemini mümkün kılan pek çok kavram bahşedenin geleneksel söylem olması hasebiyle bu zaten pek de mümkün görünmemektedir. Bu kavramlara hâlen mütemadiyen müracaat edilmesi, teorileri ve varsayımlarına bugün açıkça eleştirel baktığımız akrabalık kuramcıları kuşağının ortaya koyduğu çalışmaların önemine işaret etmektedir. Bu çalışmalar bizi bir kültürün muhakemesini başka bir kültürün izleyicisine aktarabildiğimiz bir kelime hazinesi ile donatmasalardı bugün bulunduğumuz yerde olamayabilirdik. Ve başka bir şeyde değilse bile en azından bunda akrabalık çalışmalarının antropoloji için baki kalan önemi yatmaktadır.

Kaynaklar

Aberle, D. F. 1961. Matrilineal descent in cross-cultural perspective. In D. M. Schneider and L. Gough (eds), *Matrilineal kinship*. Berkeley and Los Angeles; University of California Press.

Adams, R. N. 1960. An inquiry into the nature of the family. In G. E. Dole and R. L. Carneiro (eds), *Essays in the science of society in honor of Leslie A. White*. New York: Thomas Y. Crowell.

Alexander, J. 1978. The cultural domain of marriage. *American Ethnologist* 5: 5-14.

Allen, M. 1971. Descent groups and ecology amongst the Nduindui, New Hebrides. In L. R. Hiatt and C. Jaywardena (eds), *Anthropology in Oceania: essays presented to Ian Hogbin*. Sydney: Angus and Robertson.

Arensbeig, C. M. ve S. T. Kimball. 1968. *Family and community in Ireland*. Cambridge, MA.: Harvard University Press.

Bachofen, J. 1861. *Das Mutterrecht*. Stuttgart: Krais und Hoffmann.

Barnard, A. ve A. Good. 1984. *Research practices in the study of kinship*. London: Academic Press.

Barnes, J. A. 1961. Physical and social kinship. *Philosophy of Science* 28: 296-9.

———1962. African models in New Guinea Highlands. *Man* 62: 5-9.

———1964. Physical and social facts in anthropology. *Philosophy of Science* 31: 294-7.

———1973. Genetrix : genitor :: nature : culture? In J. R. Goody (ed.), *The character of kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bauer, P. ve O. Yamey. 1957. *The economics of underdeveloped countries*. Cambridge Economic Handbook. London: Cambridge University Press.

Beattie, J. 1964a. *Other cultures: aims, methods and achievements in social anthropology*. London: Cohen and West.

———1964b. Kinship and social anthropology. *Man* 64: 101-3.

Bell, N. W. ve E. F. Vogel (eds) 1960. *A modern introduction to the family*. New York: Free Press.

Bender, D. R. 1967. A refinement of the concept of household: families, co-residence and domestic functions. *American Anthropologist* 69: 493-504.

———1971. De facto families and de jure households in Ondo. *American Anthropologist* 73: 223-41.

Berndt, R. M. 1964. Warfare in New Guinea Highlands. In J. B. Watson (ed.), *New Guinea: the Central Highlands. American Anthropologist* 66, No. 4, part 2, special publication: 183-203.

Berreman, G. D. 1978. Ecology, demography and domestic strategies in the Western Himalayas. *Journal of Anthropological Research* 34: 326-68.

Bloch, M. 1986. *From blessing to violence: history and ideology of the circumcision ritual of the Merina of Madagascar*. Cambridge: Cambridge University Press.

———1993. Zafimaniry birth and kinship theory. *Social Anthropology* 1: 119-32.

Bock, P. K. 1969. *Modern cultural anthropology*. New York: Alfred A. Knopf.

Bohannan, L. 1952. A genealogical charter. *Africa* 22: 301-15.

———1958. Political aspects of Tiv social organization. In J. Middleton and D. Tait (eds), *Tribes without rulers*. London: Routledge and Kegan Paul.

Bohannan, P. 1963. *Social anthropology*. New York: Holt, Rinehart and Winston.

Bohannan, P. ve L. Bohannan. 1968. *Tiv economy*. Evanston, IL: Northwestern University Press.

Boon, J. A. 1974. Anthropology and nannies. *Man* (N.S.) 9: 137-40.

Borofsky, R. (ed.) 1994. *Assessing cultural anthropology*. New York: McGraw-Hill, Inc.

Boserup, E. 1970. *Woman's role in economic development*. London: Allen and Unwin.

Bouquet, M. 1993. *Reclaiming English kinship: Portuguese refractions on British kinship theory*. Manchester: Manchester University Press.

Bourdieu, P. 1977. *Outline of a theory of practice*. Cambridge: Cambridge University Press.

Brady, I. A. (ed.) 1976. *Transactions in kinship: adoption and fosterage in Oceania*. ASAO Monograph No. 4. Honolulu: University of Hawaii Press.

Brookfield, H. C. ve P. Brown. 1963. *Struggle for land: agricultural and group territories among the Chimbu of the New Guinea Highlands*. Melbourne: Oxford University Press in association with the Australian National University.

Brown, P. ve H. C. Brookfield. 1959-60. Chimbu land and society. *Oceania* 30: 1-75.

Buchler, I. R. 1966. On physical and social kinship. *Anthropological Quarterly* 39: 17-25.

Buchler, I. R. ve H. A. Selby. 1968. *Kinship and social organization*. New York: Macmillan.

Burton, C. 1985. *Subordination: feminism and social theory*. Sydney: George Allen and Unwin.

Capra, F., D. Steindl-Rast ve T. Matus. 1991. *Belonging to the universe: explorations on the frontiers of science and spirituality*. San Francisco: Harper. [Türkçesi: Capra, F. 1996. *Kainata Mensup Olmak*. İstanbul: İnsan Yayınları]

Cardinal, A. W. 1931. *The Gold Coast*. Accra: Government Printer.

Caroll, V. (ed.) 1970a. *Adoption in Eastern Oceania*. ASAO Monograph No. 1. Honolulu: University of Hawaii Press.

———1970b. Adoption on Nukuoro. In V. Caroll (ed.), *Adoption in Eastern Oceania*. ASAO Monograph No. 1. Honolulu: University of Hawaii Press.

Carsten. J. 1995. The substance of kinship and the heat of the hearth: feeding, personhood, and relatedness among Malays in Pulau Langkawi. *American Ethnologist* 22: 223-41.

Caulfield, M. D. 1981. Equality, sex and mode of production. In G. Berreman (ed.), *Social inequality*. London: Academic Press.

Caws, P. 1974. Operational, representational and explanatory models. *American Anthropologist* 76: 1-10.

Chock, P. P. 1974. Time, nature and spirit: a symbolic analysis of Greek-American spiritual kinship. *American Ethnologist* 1: 33-46.

Clay, B. 1977. *Pinikindu: maternal nurture, paternal substance*. Chicago: University of Chicago Press.

Clifford, J. ve G. Marcus (eds) 1986. *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press.

Clignet, R. 1970. *Many wives, many powers: authority and power in polygynous families.* Evanston, IL: Northwestern University Press.

Cohen, M. L. 1976. *House united, house divided: the Chinese family in Taiwan.* New York: Columbia University Press.

Collier, J. F. ve M. Z. Rosaldo. 1981. Politics and gender in simple societies. In S. B. Ortner and H. Whitehead (eds), *Sexual meanings: the cultural construction of gender and sexuality.* Cambridge: Cambridge University Press.

Collier, J. F. ve S. J. Yanagisako. 1987. Introduction. In J. F. Collier and S. J. Yanagisako (eds), *Gender and kinship: essays toward a unified analysis.* Stanford, CA: Stanford University Press.

Colson. E. 1958. *Marriage and family among the Plateau Tonga of Northern Rhodesia.* Manchester: Manchester University Press.

———1961. Plateau Tonga. In D. M. Schneider and K. Gough (eds), *Matrilineal kinship.* Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

———1971. *The social consequences of resettlement: the impact of the Kariba resettlement upon the Gwembe Tonga.* Manchester: Manchester University Press.

———1980. The resilience of matrilineality: Gwembe and Plateau Tonga adaptations. In L. S. Cordell and S. Beckerman (eds), *The versatility of kinship: essays presented to Harry W. Basehart.* London: Academic Press.

Comaroff, J. L. (ed.) 1980. *The meaning of marriage payments.* London: Academic Press.

Coward, R. 1983. *Patriarchal precedents.* London: Routledge and Kegan Paul.

Cucchiari, S. 1981. The gender revolution and the transition from bisexual horde to patrilocal band: the origins of gender hierarchy. In S. B. Ortner and H. Whitehead (eds), *Sexual meanings: the cultural construction of gender and sexuality*. Cambridge: Cambridge University Press.

Dalton, G. 1971. Introduction. In G. Dalton (ed.), *Economic development and social change*. New York: American Museum of Natural History.

Davenport, W. 1959. Nonunilinear descent and descent groups. *American Anthropologist* 61: 557-72.

Delaney, C. 1986. The meaning of paternity and the virgin birth debate. *Man* (N.S.) 21: 494-513.

De Lepervanche, M. 1967-8. Descent, residence and leadership in the New Guinea Highlands. *Oceania* 38: 134-58, 163-89.

Douglas, M. 1969. Is matriliny doomed in Africa? In M. Douglas and P. Kaberry (eds), *Man in Africa*. London: Tavistock Publications.

Drummond, L. 1978. The transatlantic nanny: notes on a comparative semiotics of the family in English-speaking societies. *American Ethnologist* 5: 30-43.

Dumont, L. 1953. The Dravidian kinship terminology as an expression of marriage. *Man* 53: 34-9.

———1957. Hierarchy and marriage alliance in South Indian kinship. *Occasional Paper of the Royal Anthropological Institute* No. 12. London: Royal Anthropological Institute.

———1966. Descent or intermarriage: a relational view of Australian descent systems. *Southwestern Journal of Anthropology* 22: 231-50.

———1968. Marriage alliance. *International Encyclopedia of Social Science* 10: 19-23.

———1971. *Introduction å deux theories d'anthropologie sociale*. The Hague: Mouton.

Elkin, A. P. 1952-3. Delayed Exchange in Wabag Sub-District, Central Highlands of New Guinea. *Oceania* 23: 161-201.

Engels, F. 1884 (reprinted 1972). *Origin of the family, private property and the state*. New York: Pathfinder Press. [Türkçesi: Engels, F. 2000 ^ 2010. *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*. Ankara: Sol Yayınları ^ Alter Yayınları]

Evans-Pritchard, E. E. 1940. *The Nuer: a description of the modes of livelihood and political institutions of a Nilotic people*. London: Oxford University Press.

———1949. Nuer rules of exogamy and incest. In M. Fortes (ed.), *Social structure*. London: Russell and Russell.

———1950. Kinship and the local community among the Nuer. In A. R. Radcliffe-Brown and D. Forde (eds), *African systems of kinship and marriage*. London: Oxford University Press.

———1951. *Kinship and marriage among the Nuer*. London: Oxford University Press.

———1956. *Nuer religion*. Oxford: Clarendon Press.

Evens, T. M. S. 1989. The Nuer incest prohibition and the nature of kinship: alterlogical reckoning. *Cultural Anthropology* 4: 323-46.

Fallers, L. A. ve M. J. Levy, Jr. 1959. The family: some comparative considerations. *American Anthropologist* 61: 647-51.

Feil, D. K. 1978. Straightening the way: an Enga kinship conundrum. *Man* (N.S.) 13: 380-401.

———1984. Beyond patriliny in the New Guinea Highlands. *Man* (N.S.) 19: 50-76.

Feinberg, R. 1981. What is Polynesian kinship all about? *Ethnology* 20: 115-31.

Firth, R. 1957. A note on descent groups in Polynesia. *Man* 57: 4-8.

———1963a (1936). *We, the Tikopia: a sociological study of kinship in primitive Polynesia* (abridged edn). Stanford, CA: Stanford University Press.

———1963b. Bilateral descent groups: an operational viewpoint. In I. Schapera (ed.), *Studies in kinship and marriage*. Royal Anthropological Institute Paper No. 16. London: Royal Anthropological Institute.

Firth, R., J. Hubert ve A. Forge. 1969. *Families and their relatives: kinship in a middle-class sector of London*. London: Routledge and Kegan Paul.

Forde, D. 1950. Double descent among the Yakö. In A. R. Radcliffe-Brown and D. Forde (eds), *African systems of kinship and marriage*. London: Oxford University Press.

———1963. On some further unconsidered aspects of descent. *Man* 63: 12-13.

Fortes, M. 1945. *The Dynamics of clanship among the Tallensi*. London: Oxford University Press.

———1949a. *The web of kinship among the Tallensi*. London: Oxford University Press.

———1949b. Time and social structure: an Ashanti case study. In M. Fortes (ed.), *Social structure*. London: Oxford University Press.

———1950. Kinship and marriage among the Ashanti. In A. R. Radcliffe-Brown and D. Forde (eds), *African systems of kinship and marriage*. London: Oxford University Press.

———1953. The structure of unilineal descent groups. *American Anthropologist* 55: 17-41.

———1958. Introduction. In J. R. Goody (ed.), *The develop-*

mental cycle in domestic groups. Cambridge: Cambridge University Press.

———1959. Descent, filiation and affinity: a rejoinder to Dr Leach. *Man* 59: 193-7, 206-12.

———1969. *Kinship and the social order: the legacy of Lewis Henry Morgan.* London: Routledge and Kegan Paul.

———1978. An anthropologist's apprenticeship. *Annual Review of Anthropology* 7: 1-30.

Fortes, M. ve E. E. Evans-Pritchard (eds) 1940. *African political systems.* London: Oxford University Press.

Fox, J. 1987. The house as a type of social organisation on the island of Roti. In C. Macdonald (ed.), *De la hutte au palais.* Paris: CNRS.

Fox, R. 1967. *Kinship and marriage: an anthropological perspective.* Harmondsworth: Penguin Books.

———1973. *Encounter with anthropology.* New York: Harcourt, Brace, Jovanovich.

———1993. *Reproduction and succession: studies in anthropology, law, and society.* New Brunswick, NJ: Transaction Publishers.

Frake, C. O. 1960. The Eastern Subanun of Mindanao. In G. P. Murdock (ed.), *Social structure in Southeast Asia.* Viking Fund Publications in Anthropology 29. New York: Wenner Gren.

Freeman, J. D. 1955. *Iban agriculture.* Colonial Research Studies No. 18. London: Colonial Office.

———1958. The family system of the Iban of Borneo. In J. R. Goody (ed.), *The developmental cycle in domestic groups.* Cambridge: Cambridge University Press.

———1960. The Iban of Borneo. In G. P. Murdock (ed.), *Social structure in Southeast Asia.* Viking Fund Publications in Anthropology 29. New York: Wenner Gren.

———1961. On the concept of the kindred. Journal of the Royal Anthropological Institute 9: 192-220.

———1974. Kinship, attachment behaviour and the primary bond. In J. R. Goody (ed.), *The character of kinship.* Cambridge: Cambridge University Press.

Fried, M. H. 1957. The classification of corporate unilineal descent groups. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 87: 1-30.

Friedman, J. 1974. Marxism, structuralism and vulgar materialism. *Man* (N.S.) 9: 444-69.

Fuller, C. J. 1976. *The Nayars today.* Cambridge: Cambridge University Press.

Geertz, C. 1966. Religion as a cultural system. In M. Banton (ed.), *Anthropological approaches to the study of religion.* ASA Monographs 3. London: Tavistock Publications.

Gellner, E. 1957. Ideal language and kinship terms. *Philosophy of Science* 24: 235-43.

———1969. *Saints of the Atlas.* London: Weidenfeld and Nicolson.

Gillison, G. 1980. Images of nature in Gimi thought. In C. MacCormack and M. Strathern (eds), *Nature, culture and gender.* Cambridge: Cambridge University Press.

Glasse, R. M. 1969. Marriage in South Fore. In R. M. Glasse and M. J. Meggitt (eds), *Pigs, pearlshells, and women: marriage in the New Guinea Highlands.* Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.

Godelier, M. 1986 (1982). *The making of great men: male domi-*

nation and power among the New Guinea Baruya. Cambridge: Cambridge University Press.

Goldstein, M. C. 1971. Stratification, polyandry and family structure in central Tibet. *Southwestern Journal of Anthropology* 21: 64-74.

Goode, W. J. 1964. *The family*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.

Goodenough, W. H. 1955. A problem in Malayo-Polynesian social organization. *American Anthropologist* 57: 71-83.

———1970. *Description and comparison in cultural anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Goody, E. N. 1982. *Parenthood and social reproduction: fostering and occupational roles in West Africa*. Cambridge: Cambridge University Press.

Goody, J. R. 1958. The fission of domestic groups among the LoDagaba. In J. R. Goody (ed.), *The developmental cycle in domestic groups*. Cambridge: Cambridge University Press.

———1959. The mother's brother and sister's son in West Africa. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 89: 61-88.

———1962. *Death, property and the ancestors*. London: Tavistock Publications.

———(ed.) 1971. *Kinship*. Harmondsworth: Penguin Books.

———1972. The evolution of the family. In P. Laslett and R. Wall (eds), *Household and family in past time*. Cambridge: Cambridge University Press.

———1973a. Bridewealth and dowry in Africa and Eurasia. In J. R. Goody and S. J. Tambiah (eds), *Bridewealth and dowry*. Cambridge: Cambridge University Press.

———1973b. Polygyny, economy and the role of women. In

J. R. Goody (ed.), *The character of kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.

———1976. *Production and reproduction: a comparative study of domestic domain*. Cambridge: Cambridge University Press.

———1990. *The Oriental, the ancient and the primitive: systems of marriage and the family in the pre-industrial societies of Eurasia*. Cambridge: Cambridge University Press.

Goody, J. R. ve S. J. Tambiah (eds). 1973. *Bridewealth and dowry*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gough, E. K. 1959. The Nayars and the definition of marriage. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 89: 23-34.

———1961a. Variation in matrilineal systems. In D. M. Schneider and K. Gough (eds), *Matrilineal kinship*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

———1961b. The modern disintegration of matrilineal descent groups. In D. M. Schneider and K.

Gough (eds), *Matrilineal kinship*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

———1971. The Nuer kinship: a re-examination. In T. O. Beidelman (ed.), *The translation of culture*. London: Tavistock.

Gudeman, S. 1972. The compadrazgo as the reflection of the natural and spiritual person. *Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* for 1971: 45-71. London: Royal Anthropological Institute.

Hammel, E. A. ve P. Laslett. 1974. Comparing household structure over time and between cultures. *Comparative Studies in Society and History* 16: 73-109.

Harris, C. C. 1990. *Kinship*. Milton Keynes: Open University Press.

Held, D. J. 1957. *The Papuans of Waropen*. The Hague: Nijhoff.

Hill, P. 1963. *Migrant cocoa-farmers of southern Ghana.* Cambridge: Cambridge University Press.

Hoebel, E. A. 1954. *The law of primitive man.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Holy, L. 1979a. The segmentary lineage structure and its existential status. In L. Holy (ed.), *Segmentary lineage systems reconsidered.* The Queen's University Papers in Social Anthropology 4. Belfast: The Queen's University.

———1979b. Nuer politics. In L. Holy (ed.), *Segmentary lineage systems reconsidered.* The Queen's University Papers in Social Anthropology 4. Belfast: The Queen's University.

———1986. *Strategies and norms in a changing matrilineal society: the Toka of Zambia.* Cambridge: Cambridge University Press.

———1989. *Kinship, honour and solidarity: cousin marriage in the Middle East.* Manchester: Manchester University Press.

Holy, L. ve M. Stuchlik. 1983. *Actions, norms and representations: foundations of anthropological inquiry.* Cambridge: Cambridge University Press.

Howell, P. P. 1954. *A manual of Nuer law.* Oxford: Oxford University Press.

Howell, S. ve M. Melhuus. 1993. The study of kinship; the study of person; a study of gender? In T. del Valle (ed.), *Constructing genders.* EASA Monograph 6. London: Routledge.

Ingold, T. 1990. An anthropologist looks at biology. *Man* (N.S.) 26: 208-29.

———1991. Becoming persons: consciousness and sociality in human evolution. *Cultural Dynamics* 4: 355-78.

Jolly, M. 1991. Soaring hawks and grounded persons: the politics of rank and gender in north Vanuatu. In M. Godelier

and M. Strathern (eds), *Big men and great men: personifications of power in Melanesia*. Cambridge: Cambridge University Press.

Josselin de Jong, J. P. D. de. 1952. *Lévi-Strauss' theory on kinship and marriage*. Mededelingen van het Rijksmuseum voor Volkenkunde 10. Leiden: Rijksmuseum voor Volkenkunde.

Kaberry, P. M. 1967. The plasticity of New Guinea kinship. In M. Freedman (ed.), *Social organization: essays presented to Raymond Firth*. London: Cass.

Kato, T. 1982. *Matriliny and migration: evolving Minangkabau traditions in Indonesia*. Ithaca: Cornell University Press.

Keesing, F. M. 1958. *Cultural anthropology*. New York: Rinehart.

Keesing, R. M. 1970. Shrines, ancestors and cognatic descent: the Kwaio and Tallensi. *American Anthropologist* 72: 755-75.

———1971. Descent, residence and cultural codes. In L. R. Hiatt and C. Jaywardena (eds), *Anthropology in Oceania*. Sydney: Angus and Robertson.

———1975. *Kin groups and social structure*. New York: Holt, Rinehart and Winston, Inc.

Kelly, R. C. 1985. *The Nuer conquest: the structure and development of an expansionist system*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

———1993. *Constructing inequality: the fabrication of a hierarchy of virtue among the Etoro*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

Kopytoff, I. 1964. Family and lineage among the Suku of the Congo. In R. F. Gray and P. H. Gulliver (eds), *The family estate in Africa*. London: Routledge.

———1965. The Suku of southwestern Congo. In J. Gibbs,

Jr (ed.), *Peoples of Africa*. New York: Holt, Rinehart and Winston.

———1977. Matrilineality, residence and residential zones. *American Ethnologist* 4: 539-58.

Krige, E. J. ve J. D. Krige. 1943. *The realm of a Rain Queen*. London: Oxford University Press.

Kuper, A. 1982. Lineage theory: a critical retrospect. *Annual Review of Anthropology* 11: 71-95.

———1985. Social anthropology. In A. Kuper and J. Kuper (eds), *The social science encyclopedia*. London: Routledge and Kegan Paul.

LaFontaine, J. S. 1973. Descent in New Guinea: an Africanist view. In J. R. Goody (ed.), *The character of kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.

———1981. The domestication of the savage male. *Man* (N.S.) 16: 333-49.

———1990. Power, authority and symbols in domestic life. *International Journal of Moral and Social Studies* 5: 187-205.

Langness, L. L. 1964. Some problems in the conceptualization of Highlands social structure. In J. B. Watson (ed.), *New Guinea: the Central Highlands. American Anthropologist* 66, No. 4, part 2, special publication: 162-82.

Laslett, P. ve R. Wall (eds). 1972. *Household and family in past time: comparative studies in the size and structure of the domestic group over the last three centuries in England, France, Serbia, Japan and colonial North America, with further materials from Western Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.

Leach, £. R. 1951. The structural implications of matrilateral cross-cousin marriage. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 81: 23-55.

———1957. Aspects of bridewealth and marriage stability among the Kachin and Lakher. *Man* 57: 50-5.

———1961a. *Rethinking anthropology*. London: Athlone Press.

———1961b. *Pul Eliya, a village in Ceylon: a study of land tenure and kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.

———1962. On certain unconsidered aspects of double descent systems. *Man* 62: 130-4.

———1963. Determinants of cross-cousin marriage. *Man* 63: 76-7.

———1966. Virgin birth. *Proceedings of the Royal Anthropological Institute* for 1966: 39-49.

———1970. *Lévi-Strauss*. Fontana Modern Masters. London: Wm. Collins and Co. Ltd.

———1982. *Social anthropology*. Fontana Paperbacks.

Leacock, £. 1978. Women's status in egalitarian society: implications for social evolution. *Current Anthropology* 19: 247-75.

Levine, N. £. 1987. Fathers and sons: kinship value and validation in Tibetan polyandry. *Man* (N.S.) 22: 267-86.

———1988. *The dynamics of polyandry: kinship, domesticity, and population on the Tibetan border*. Chicago: University of Chicago Press.

Lévi-Strauss, C. 1963. *Structural anthropology*. New York: Basic Books. [Türkçesi: Lévi-Strauss, C 2012. *Yapısal Antropoloji*. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları]

———1965. The future of kinship studies. *Proceedings of the Royal Anthropological Institute* for 1965.

———1969. *The elementary structures of kinship* (2nd edn). London: Eyre and Spottiswoode.

Levy, R. I. 1970. Tahitian adoption as a psychological message.

In V. Caroll (ed.), *Adoption in Eastern Oceania*. ASAO Monograph No. 1. Honolulu: University of Hawaii Press.

Lewis, L M. 1965. Problems in the comparative study of unilineal descent. In M. Banton (ed.), *The relevance of models for social anthropology*. ASA Monographs 1. London: Tavistock Publications.

Lewis, E. D. 1988. *People of the source: the social and ceremonial order of Tana Wai Brama of Flores*. Verhandlingen van het Koniklijk Instituut voor Taal-, Landen Volkenkunde 135. Dordrecht: Foris Publications.

Lewis, W. A. 1955. *The theory of economic growth*. London: Allen and Unwin.

Leyton, E. (ed.) 1974. *The compact: selected dimensions of friendship*. Newfoundland Social and Economic Papers No. 3. Memorial University of Newfoundland: Institute for Social and Economic Research.

Lingenfelter, S. 1985. Review of D. M. Schneider's *A critique of the study of kinship*. *American Ethnologist 12*: 372-4.

Lowie, R. H. 1920. *Primitive society*. New York: Horace Liveright.

———1950. *Social organization*. London: Routledge and Kegan Paul.

McLennan, J. F. 1865. *Primitive marriage*. Edinburgh: Adam and Charles Black.

Maine, H. 1861. *Ancient law*. London: Murray.

Mair, L. 1965. *An introduction to social anthropology*. Oxford: Oxford University Press.

———1971. *Marriage*. Harmondsworth: Penguin Books.

Malinowski, B. 1913. *The family among the Australian Aborigines*. London: Hodder.

———1929. *The sexual life of savages in north-western Melanesia*. London: Routledge and Kegan Paul. [Türkçesi: Malinowski, B. 1992. *Kuzeybatı Melanezya'da Vahşilerin Cinsel Yaşamı*. İstanbul: Kabalcı]

———1962. *Sex, culture, and myth*. New York: Harcourt, Brace and World.

Marcus, G. ve M. Fisher 1986. *Anthropology as cultural critique: an experimental moment in the human sciences*. Chicago: University of Chicago Press.

Marriott, McK. 1976. Hindu transactions: diversity without dualism. In B. Kapferer (ed.), *Transaction and meaning*. ASA Essays in Anthropology 1. Philadelphia. ISHI Publications.

Marshall, M. 1977. The nature of nurture. *American Ethnologist* 4: 643-62.

Marvick, E. W. 1974. Nature versus nurture: patterns and trends in seventeenth-century French childrearing. In L. de Mause (ed.), *The history of childhood*. London: Souvenir Press.

Mauss, M. 1954. *The gift: forms and functions of exchange in archaic societies* (trans. I. Cunnison). London: Routledge and Kegan Paul.

Maybury-Lewis, D. H. P. 1960. Parallel descent and the Apinayé anomaly. *Southwestern Journal of Anthropology* 16: 191-216.

Mayer, P. 1949. *The lineage principle in Gusii society*. International African Institute Memorandum No. 24. London: International African Institute.

Mead, M. 1939. Sex and temperament in three primitive societies. In M. Mead, *From the South Seas: studies of adolescence and sex in primitive societies*. New York: William Morrow.

———1969 (orig. 1930). *Social organization of Manu'a*. Bernice P. Bishop Museum Bulletin 76. Honolulu: Bernice P. Bishop Museum.

Meek, C. K. 1957. *Land tenure and land administration in Nigeria and the Cameroons*. Colonial Research Sudies 22. London: HMSO.

Meggitt, M. J. 1965. *The lineage system of the Mae-Enga of New Guinea*. London: Oliver and Boyd.

Meigs, A. 1989. The cultural construction of reproduction and its relationship to kinship and gender (New Guineas Highlands). In Mac Marshall and J. L. Caughey (eds), *Culture, kin and cognition in Oceania: essays in honor of Ward H. Goodenough*. Special Publication of the American Anthropological Association No. 25. Washington, DC: American Anthropological Association.

Meillassoux, C. 1981. *Maidens, meal and money: capitalism and the domestic community*. Cambridge: Cambridge University Press.

Middleton, J. ve D. Tait (eds). 1958. *Tribes without rulers*. London: Routledge and Kegan Paul.

Mitchell, J. C. 1956. *The Yao village: a study in the social structure of a Nyasaland tribe*. Manchester: Manchester University Press.

Mitchell, W. E. 1963. Theoretical problems in the concept of kindred. *American Anthropologist* 65: 343-54.

Montagu, M. F. A. 1937. *Coming into being among the Australian Aborigines*. London: Routledge.

Moore, H. 1988. *Feminism and anthropology*. Cambridge: Polity Press.

Morgan, L. H. 1871. *Systems of consanguinity and affinity of the human family*. Washington, DC: Smithsonian Institution.

———1877. *Ancient society: researches in the lines of human progress from savagery, through barbarism to civilization*. New

York: Henry Holt. [Türkçesi: Morgan, L. H. 1994 ^ 2015. *Eski Toplum*. İstanbul: Payel ^ İnkılâp]

Murdock, G. P. 1949. *Social structure*. New York: Macmillan.

Nakane, C. 1967. *Garo and Khasi: a comparative study in matrilineal systems*. Paris: Mouton.

Needham, R. 1958. A structural analysis of Purum society. *American Anthropologist* 60: 75-101.

———1960a. A structural analysis of Aimol society. *Bijdragen tot de Taal-, Land-, en Volkenkunde* 116: 81-108.

———1960b. Descent systems and ideal language. *Philosophy of Science* 27: 96-101.

———1962. *Structure and sentiment: a test case in social anthropology*. Chicago: University of Chicago Press.

———1971. Remarks on the analysis of kinship and marriage. In R. Needham (ed.), *Rethinking kinship and marriage*. ASA Monographs 11. London: Tavistock Publications.

———1973. Prescription. *Oceania* 42: 166-81.

———1974. *Remarks and inventions: skeptical essays about kinship*. London: Tavistock Publications.

Netting, R. M., R. Wilk ve E. Arnould (eds). 1984. *Households: comparative and historical studies of the domestic group*. Berkeley: University of California Press.

Notes and Queries in Anthropology. 1951. 6th edn. London: Routledge and Kegan Paul.

Ortner, S. B. 1984. Theory in anthropology since the sixties. *Comparative Studies in Society and History* 26: 126-66.

Ortner, S. B. ve H. Whitehead. 1981. Introduction. In S. B. Ortner and H. Whitehead (eds), *Sexual meanings: the cultural construction of gender and sexuality*. Cambridge: Cambridge University Press.

Parsons, T. ve R. F. Bales. 1955. *Family, socialization and interaction process.* Glencoe, IL: Free Press.

Pasternak, B. 1976. *Introduction to kinship and social organization.* Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.

Pehrson, R. N. 1954. Bilateral kin groupings as a structural type. *Journal of East Asiatic Studies* 3: 199-202.

———1957. *The bilateral network of social relations in Könkämä Lapp District.* Bloomington: Indiana University Research Center in Anthropology, Folklore and Linguistics.

Peletz, M. G. 1994. Neither reasonable nor responsible: contrasting representations of masculinity in a Malay society. *Cultural Anthropology* 9: 135-78.

———1995. Kinship studies in late twentieth-century anthropology. *Annual Review of Anthropology* 24: 343-72.

Peranio, R. D. 1961. Descent, descent line and descent group in cognatic social systems. *Proceedings of the 1961 Annual Spring Meeting of the American Ethnological Society*: 93-113.

Peters, L. 1967. Some structural aspects of feud among the camel-herding Bedouin of Cyrenaica. *Africa* 37: 261-82.

Pitt-Rivers, J. 1968. Kinship: III. Pseudo-kinship. *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Vol. 8: 408-13. New York: Macmillan.

———1973. The kith and the kin. In J. R. Goody (ed.). *The character of kinship.* Cambridge: Cambridge University Press.

Poewe, K. O. 1981. *Matrilineal ideology: male-female dynamics in Luapula, Zambia.* London: Academic Press.

Pouwer, J. 1960. Loosely structured societies in Netherlands New Guinea. *Bijdragen tot de Taal-, Land-, en Volkenkunde* 116: 109-18.

Radcliffe-Brown, A. R. 1935. Patrilineal and matrilineal succession. *Iowa Law Review* 20: 286-303.

———1941. The study of kinship systems. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 71: 1-18.

———1950. Introduction. In A. R. Radcliffe-Brown and D. Forde (eds), *African systems of kinship and marriage*. London: Oxford University Press.

———1952. *Structure and function in primitive society*. London: Cohen and West.

Raheja, G. 1988. *The poison in the gift: ritual, prestation and the dominant caste in a north Indian village*. Chicago: University of Chicago Press.

Randle, M. C. 1951. Iroquois women: then and now. In W. N. Fenton (ed.), *Symposium on local diversity in Iroquois culture*. Bureau of American Ethnology Bulletin No. 149. Washington, DC: US Government Printing Office.

Rapp, R. 1979. Anthropology: a review essay. *Signs* 4: 497-513.

Read, K. E. 1951. The Gahuku-Gama of the Central Highlands. *South Pacific* 5: 154-64.

———1954. Cultures of the Central Highlands of New Guinea. *Southwestern Journal of Anthropology* 10: 1-43.

Reay, M. O. 1971. Structural covariants of land shortage among patrilineal peoples. In P. Lawrence and

R. M. Berndt (eds), *Politics in New Guinea*. Nedlands: University of Western Australia Press.

Richards, A. I. 1950. Some types of family structure amongst the Central Bantu. In A. R. Radcliffe-Brown and D. Forde (eds), *African systems of kinship and marriage*. London: Oxford University Press.

Rivers, W. H. R. 1906. *The Todas*. New York: Macmillan.

———1910. The genealogical method of anthropological inquiry. *Sociological Review* 3: 1-12.

———1915. Mother right. In J. Hastings (ed.), *Encyclopedia of religion and ethics*, Vol. 8: 851-9. Edinburgh: T. and T. Clark.

———1924. *Social organization*. London: Kegan Paul.

Rivière, P. G. 1971. Marriage: a reassessment. In R. Needham (ed.), *Rethinking kinship and marriage*. ASA Monographs 11. London: Tavistock Publications.

———1985. Unscrambling parenthood: the Warnock Report. *Anthropology Today* 1, No. 4: 2-7.

———1993. The Amerindianization of descent and affinity. *L'Homme* 33: 507-16.

Roberston, A. F. 1991. *Beyond the family: the social organization of human reproduction*. Cambridge: Polity Press.

Rogers, S. C. 1978. Women's place: a critical review of anthropological theory. *Comparative Studies in Society and History* 20: 123-62.

Rosaldo, M. 1980. The use and abuse of anthropology: reflections on feminism and cross-cultural understanding. *Signs* 5: 389-417.

Rosaldo, M. Z. ve J. M. Atkinson. 1975. Man the hunter and woman. In R. Willis (ed.), *The interpretation of symbolism*. London: Malaby.

Rosaldo, M. Z. ve J. F. Collier. 1981. Politics and gender in simple societies. In S. B. Ortner and H. Whitehead (eds), *Sexual meanings: the cultural construction of gender and sexuality*. Cambridge: Cambridge University Press

Ross, J. B. 1974. The middle class in urban Italy, fourteenth to early sixteenth century. In L. de Mause (ed.), *The history of childhood*. London: Souvenir Press.

Rubin, G. 1975. The traffic in women: notes on the 'political economy' of sex. In R. Reiter (ed.), *Toward an anthropology of women.* New York: Monthly Review Press.

Ryan, D. 1958-9. Clan foundation in the Mendi valley. *Oceania* 29: 257-89.

Sacks, K. 1976. State bias and women's status. *American Anthropologist* 78: 565-9.

———1979. *Sisters and wives.* Westport, CT: Greenwood Press.

Sahlins, M. 1961. The segmentary lineage: an organization of predatory expansion. *American Anthropologist* 80: 53-70.

———1965. On the ideology and composition of descent groups. *Man* 65: 104-7.

Salisbury, R. F. 1956. Unilineal descent groups in the New Guinea Highlands. *Man* 56: 2-7.

———1962. *From stone to steel.* Melbourne: Melbourne University Press.

Salzman, P. C. 1978. Does complementary opposition exist? *American Anthropologist* 80: 53-70.

Scheffler, H. W. 1964. Descent concepts and descent groups: the Maori case. *Journal of the Polynesian Society* 73: 126-33.

———1965. *Choiseul Island social structure.* Berkeley: University of California Press.

———1966. Ancestor worship in anthropology: or, observations on descent and descent groups. *Current Anthropology* 7: 541-51.

———1970a. The elementary structures of kinship by C. Lévi-Strauss: a review article. *American Anthropologist* 72: 251-68.

———1970b. Review of Fortes, *Kinship and the social Order. American Anthropologist* 72: 1464-6.

———1973. Kinship, descent and alliance. In J. J. Honigman (ed.), *Handbook of social and cultural anthropology*. Chicago: Rand McNally and Co.

———1985. Filiation and affiliation. *Man* (N.S.) 20: 1-21.

———1991. Sexism and naturalism in the study of kinship. In M. di Leonardo (ed.), *Gender at the crossroads of knowledge: feminist anthropology in the postmodern era*. Berkeley: University of California Press.

Scheffler, H. W. ve F. G. Lounsbury. 1971. *A study in structural semantics: the Siriono kinship system*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.

Schieffelin, E. 1976. *The sorrow of the lonely and the burning of the dancers*. New York: St Martin's Press.

Schlegel, A. 1977. Toward a theory of sexual stratification. In A. Schlegel (ed.), *Sexual stratification*. New York: Columbia University Press.

Schneider, D. M. 1961. Introduction. In D. M. Schneider and K. Gough (eds), *Matrilineal kinship*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

———1964. The nature of kinship. *Man* 64: 180-1.

———1965. Some muddles in the models: or how the system really works. In M. Banton (ed.), *The relevance of models for social anthropology*. ASA Monographs 1. London: Tavistock Publications.

———1969. Kinship, nationality and religion in American culture: toward a definition of kinship. In R. F. Spencer (ed.), *Forms of symbolic action*. Proceedings of the 1969 Annual Spring Meeting of the American Ethnological Society. Seattle: University of Washington Press.

———1972. What is kinship all about? In P. Reining (ed.),

Kinship studies in the Morgan centennial year. Washington, DC: Anthropological Society of Washington.

———1980. *American kinship: a cultural account*. 2nd edn. Chicago: University of Chicago Press.

———1984. *A critique of the study of kinship*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Schneider, D. M. ve R. T. Smith. 1973. *Class differences and sex roles in American kinship and family structure*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.

Schuler, S. R. 1987. *The other side of polyandry: property, stratification and nonmarriage in the Nepal Himalayas*. Boulder, CO: Westview Press.

Seddon, D. 1979. Political ideologies and political forms in the eastern Rif of Morocco, 1890-1910. In L. Holy (ed.), *Segmentary lineage systems reconsidered*. The Queen's University Papers in Social Anthropology 4. Belfast: The Queen's University.

Sharma, U. 1980. *Women, work and property in north-west India*. London: Tavistock.

Sider, K. I. 1967. Kinship and culture: affinity and the role of the father in the Trobriands. *Journal of Anthropological Research* 23: 90-109.

Silverman, M. G. 1970. Banaban adoption. In V. Caroll (ed.), *Adoption in Eastern Oceania*. Honolulu: University Press of Hawaii.

Smelser, N. J. 1963. Mechanisms of change and adjustments to change. In B. F. Hoselitz and W. E. Moore (eds), *Industrialisation and society*. Paris: Mouton.

Smith, M. G. 1956. On segmentary lineage systems. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 86: 39-79.

Smith, R. T. 1956. *The Negro family in British Guiana*. London: Routledge and Kegan Paul.

———1973. The matrifocal family. In J. R. Goody (ed.), *The character of kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.

Southall, A. 1952. *Lineage formation among the Luo*. International African Institute Memorandum No. 26. London: International African Institute.

Strathem, A. 1969. Descent and alliance in the New Guinea Highlands: some problems of comparison. *Proceedings of the Royal Anthropological Institute* for 1968: 37-52. London: Royal Anthropological Institute.

———1973. Kinship, descent and locality: some New Guinea examples. In J. R. Goody (ed.). *The character of kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.

Strathem, M. 1981. Self-interest and the social good: some implications of the Hagen gender imagery. In

S. B. Ortner and H. Whitehead (eds), *Sexual meanings: the cultural construction of gender and sexuality*. Cambridge: Cambridge University Press.

———1984. Domesticity and the denigration of women. In D. O'Brien and S. Tiffany (eds), *Rethinking women's roles: perspectives from the Pacific*. Berkeley: University of California Press.

———1985. Kinship and economy: constitutive orders of a provisional kind. *American Ethnologist* 12: 191-209.

———1988. *The gender of the gift: problems with women and problems with society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.

———1992a. *After nature: English kinship in the late twentieth century*. Cambridge: University of Cambridge Press.

———1992b. *Reproducing the future: essays on anthropology, kinship and the new reproductive technologies*. Manchester: Manchester University Press.

———1994. New knowledge for old? Reflections following Fox's *Reproduction and succession*. *Social Anthropology* 2: 263-79.

Terray, E. 1972. *Marxism and 'primitive' societies*. New York: Monthly Review Press.

Thomas, E. M. 1959. *The harmless people*. New York: Knopf.

Tilly, L. ve J. Scott. 1978. *Women, work and family*. New York: Holt, Rinehart and Winston.

Turner, V. 1957. *Schism and continuity in an African society: a study of Ndembu village life*. Manchester: Manchester University Press.

Turton, D. 1979. A journey made them: territorial segmentation and ethnic identity among the Mursi. In L. Holy (ed.), *Segmentary lineage systems reconsidered*. The Queen's University Papers in Social Anthropology 4. Belfast: The Queen's University.

Tylor, E. B. 1889. On a method of investigating the development of institutions applied to laws of marriage and descent. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 18: 245-72.

Van Baal, J. 1975. *Reciprocity and the position of women*. Amsterdam: van Gorcum.

Van Gennep, A. 1906. *Mythes et legendes d'Australie*. Paris: Guilmoto.

Van Velsen, J. 1964. *The politics of kinship*. Manchester: Manchester University Press.

Wagner, R. 1972. Incest and identity: a critique and theory on

the subject of exogamy and incest prohibition. *Man* (N.S.) 7: 601-13.

———1974. Are there social groups in the New Guinea Highlands? In M. J. Leaf (ed.), *Frontiers of anthropology*. New York: D. van Nostrand Company.

Warnock, M. 1985. *A question of life: the Warnock Report on human fertilisation and embryology*. Oxford: Basil Blackwell.

Watson, J. B. 1964. Anthropology in the New Guinea Highlands. In J. B. Watson (ed.), *New Guinea: the Central Highlands. American Anthropologist* 66, No. 4, part 2, special publication: 1-19.

———1983. *Tairora culture: contingency and pragmatism*. Seattle: University of Washington Press.

Weiner, A. 1976. *Women of value, men of renown: new perspectives in Trobriand exchange*. Austin: University of Texas Press.

———1992. *Inalienable possessions: the paradox of keeping while giving*. Berkeley: University of California Press.

Weiner, J. F. 1982. Substance, siblingship and exchange: aspects of social structure in New Guinea. *Social Analysis* 11: 3-34.

Weismantel, M. 1995. Making kin: kinship theory and Zumbagua adoptions. *American Ethnologist* 22: 685-709.

Whatmore, S. 1991. *Farming women: gender, work and family enterprise*. London: Macmillan.

Witherspoon, G. 1975. *Navajo kinship and marriage*. Chicago: University of Chicago Press.

Yanagisako, S. J. 1978. Variance in American kinship: implications for cultural analysis. *American Ethnologist* 5: 15-29.

———1979. Family and household: the analysis of domestic groups. *Annual Review of Anthropology* 8: 161-205.

———1985. *Transforming the past: tradition and kinship among*

Japanese Americans. Stanford, CA: Stanford University Press.

Yanagisako, S. J. ve J. F. Collier. 1987. Toward a unified analysis of gender and kinship. In J. F. Collier and S. J. Yanagisako (eds), *Gender and kinship: essays toward a unified analysis*. Stanford, CA.: Stanford University Press.

Yeatman, A. 1983. The procreative model: the social ontological bases of the gender-kinship system. *Social Analysis* 14: 3-30.

Antropolojinin Akrabalık Yaklaşımları

Ladislav Holy

Kuruluşundan bu yana Sosyal Antropolojinin en ayrıcalıklı, belki de karakterini teşkil eden bir alt disiplini akrabalık. Etnografinin klasik döneminden bugüne, yoğunluğu azalarak da olsa dönüp dolaşılıp bir kez daha ziyaret edilen bir liman. Tartışmaların üzerine döndüğü, argümanların ona referansla ortaya konulduğu, neredeyse hiçbir çığır açan antropoloğun uğramadan geçmediği bir fikri durak. Peki, nelerden müteşekkil bu durak? Ana disipline, buradan çıkan ne gibi meseleler önderlik etmiş, neler tartışılmış, neler formüle edilmiş? L. Holy'nin eseri bu sorulara layığıyla cevaplar üretiyor ve buradan yola çıkarak, ana disiplinin kendisine, yani sosyal antropolojiye dair önemli bir izlek sunuyor. Dilimizdeki mevcut antropolojiye giriş kitaplarının ana ve tali alt disiplinlerin tek tek tasnifi üzerinden yürüyen akışının tersine burada, bir alt disiplinden ana disipline doğru bir çıkış eşliğinde detaylı, öz ve münakaşalı bir çerçeve kuruluyor. Eser, tam da bu noktada, bir yanıyla sosyal antropolojinin akrabalık yaklaşımlarını, diğer yanıyla da bütünlüğü içerisinde sosyal antropolojiyi anlamanın en hafif tabirle faydalı bir vasıtasına dönüşüyor; böylelikle, mevcut Türkçe literatüre önemli bir katkı ve maharetli bir sentez sunarak tüm bir disiplinin bu en ayrıcalıklı ve merkezi limanına sizi de davet ediyor.

ISBN: 978-6058376236
9 786058 376236

THG 0419584 ENR 2016

HERETİK